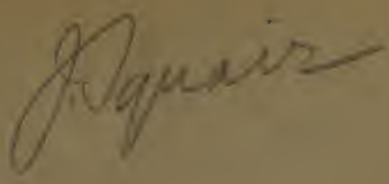
31761 09703692 5

FRIEDRICH HEILER

DER

KATHOLIZISMUS

Presented to
The Library
of the
University of Toronto
by
MRS. HAROLD HUNTER



DER KATHOLIZISMUS

RT
H

DER KATHOLIZISMUS

SEINE IDEE UND SEINE ERSCHEINUNG

VON

FRIEDRICH HEILER

VÖLLIGE NEUBEARBEITUNG DER
SCHWEDISCHEN VORTRÄGE ÜBER
„DAS WESEN DES KATHOLIZISMUS"

518585
21. 2. 51

MÜNCHEN 1923

VERLAG VON ERNST REINHARDT

Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten

Schutzformel für die Vereinigten Staaten Amerikas:
Copyright 1923 by Ernst Reinhardt, München

Druck: Münchner Buchgewerbehaus M. Müller & Sohn, München

Dem Andenken meines lieben Bruders

Joseph

des allzufrüh verstorbenen Philosophen

„Die römische Christenheit bedeutet in ihrem Wesen etwas anderes als Machtstreben, Heiligenverehrung und Jesuitismus. Sie bedeutet im Innersten einen Frömmigkeitstyp, der andersartig ist als der des evangelischen Christentums, aber in seiner Art vollendet — ja, ich füge hinzu, vollendeter als die evangelische Frömmigkeit ... Wir haben allzuwenig Schleiermachers großartigen Entwurf einer ‚Apologetik' weitergeführt, welche das Wesen der verschiedenen geschichtlichen Religions- und Konfessionstypen zu betrachten hat, und einer ‚Polemik', die, weit entfernt von konfessionellem Gezänk, im Namen des Wesens sich gegen die Ausartungen wendet, die in jeder Kirche gegen ihre Grundidee streiten."

(Söderblom, Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism I 1910, 4.)

„Die Katholizität kann nicht von oben oder von außen kommen als eine feststehende Form, sondern sie muß aus dem christlichen Bewußtsein herauswachsen ... Wir bedürfen einer ökumenischen Gesinnung. Der alte Mensch in uns, nämlich der konfessionelle Eigensinn und die unwissende, hochmütige Geringschätzung anderer Kirchengemeinschaften, muß erstickt und getötet werden, und Christi Liebe muß jeden Tag in uns zunehmen. Er umfaßt die ganze Christenheit mit seinen am Kreuze ausgestreckten Armen."

(Söderblom, Evangelisk Katolicitet in „Enig Kristendom", 1919, 114.)

VORWORT

Ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς
2. Kor. 6,8

„Ego ex eorum numero me esse profiteor, qui scribunt proficiendo et scribendo proficiunt."
(Augustin, Ep. 7; Calvin, Inst. rel. christ., praefatio.)

Habent sua fata libelli — dies Wort des antiken Dichters bewahrheitet sich auch an dem Büchlein, in dem der Verfasser des vorliegenden Werkes sechs im Herbst 1919 in Schweden gehaltene Vorträge unter dem Titel „Das Wesen des Katholizismus" der Öffentlichkeit übergab. Diese Schrift (die in kaum einem Jahr vergriffen war) hat viel Staub aufgewirbelt; sie hat nicht nur zahlreiche Äußerungen in Zeitschriften und kritischen Revuen hervorgerufen, sondern ihre Spuren allenthalben der katholischen und protestantischen Gegenwartsliteratur eingedrückt. Sie hat in beiden konfessionellen Lagern und außerhalb derselben mehr Interesse und Beachtung gefunden, als sie ihrem persönlichen und sachlichen Werte nach beanspruchte und verdiente. Sie war eine Gelegenheitsschrift, entstanden aus einer Vortragsreihe, die der Verfasser nicht einmal aus eigener Initiative, sondern auf Wunsch seiner schwedischen Freunde hielt. Sie hatte wohl zum Untergrunde ein jahrelanges intensives Studium und eine vieljährige gründliche Auseinandersetzung mit ihrem Gegenstande, aber sie selbst war ein aus der religiösen Leidenschaft geborenes Augenblicksdokument, bei dem man nicht mit Unrecht fragen konnte, ob seine Drucklegung begründet war. Das persönliche Moment hatte das Übergewicht über das sachliche, das subjektive Bekenntnis durchbrach die objektive Darstellung. Gerade darin aber lag anscheinend für viele Leser der Reiz und die Anziehungskraft des Büchleins. Für den Verfasser selbst bedeutete diese Affektentladung eine heilsame κάθαρσις. Denn es gibt für einen Forscher genau so wie für einen Künstler keine größere

Fortschrittsmöglichkeit als die Objektivierung seiner gefühlsgesättigten Ideen. Sie schafft eine Distanz zwischen ihm und seinen eigenen Gedanken und ermöglicht so eine kritische Betrachtung, nötigenfalls auch eine Abstoßung derselben. Das ist es, was Augustin und Calvin in dem oben zitierten Worte unter dem *scribendo proficere* verstehen.

Lehrreich ist die Aufnahme, die das Büchlein in den verschiedenen Lagern fand. Die Urteile, die von katholischer, protestantischer und „neutraler" Seite gefällt wurden, sind sehr verschiedenartig, z. T. sogar widersprechend. Die katholischen Beurteiler, Theologen wie Laien, nahmen in ihrer überwiegenden Mehrzahl eine überraschend freundliche und wohlwollende Haltung ein. Trotz entschiedener Kritik an der Methode wie an den einzelnen Aufstellungen erkennen sie nicht nur das ernste und ehrliche Streben des Verfassers an, sondern heben ebenso seine Pietät gegen die alte Kirche wie seine Wärme in der Schilderung katholischen Frömmigkeitslebens hervor; sie sehen in der Schrift mehr ein Zeugnis für den Katholizismus als gegen ihn. Sie glauben ihr entnehmen zu können, daß der Verfasser wohl mit dem Kopfe Protestant, aber mit dem Herzen Katholik sei, daß er von tiefem Heimweh nach der Mutterkirche erfüllt sei und schließlich doch seine „Irrfahrt" im Hafen der katholischen Mutterkirche beenden werde. Bei manchen von ihnen steigert sich der fromme Wunsch zur optimistischen Hoffnung, ja, geradezu zur apodiktischen Gewißheit. Einige charakteristische Beispiele seien hier angeführt[1].

P. Peter Lippert, einer der hervorragendsten jesuitischen Schriftsteller der Gegenwart, schreibt in den „Stimmen der Zeit" 1920 (August): Die Vorträge „zeigen ein schier verzweifelndes Ringen einer Seele, die mit allen Wurzeln ihres Wesens mit dem Katholizismus verwachsen ist, deren beste Ideale wieder im Katholizismus münden, und die doch von dieser Religion fortstrebt. Heiler will sich mit allen Mitteln religionsgeschichtlichen Wissens und noch mehr prophetischer Sehnsucht klarmachen, daß jenes Ideal des Christentums. das ihm mit zweifelloser Klarheit vorschwebt und das er ‚evangelische Katholizität' nennt, ... nimmermehr im römischen Katholizismus verwirklicht werden könne ... Zunächst scheint der römische Weg in hoffnungslosem Gegensatz zur evangelischen Katholizität zu verlaufen. Dann aber kommt er doch dem ersehnten Ideal so nahe, daß kaum noch ein Abstand zu erkennen ist, daß römische und evangelische Katholizität zusammenzufallen scheinen. Es wäre nun sehr reizvoll, die wechseln-

[1] Vgl. auch die Äußerungen der Konvertitin Gertrud v. Zezschwitz, die in ihrer sehr beachtenswerten Schrift „Warum katholisch?", Freiburg 1922, den schwedischen Vorträgen ein eigenes Kapitel widmet.

den Hoffnungen und Befürchtungen, Kämpfe und Siegesgewißheiten, Unruhen und Verzagtheiten dieser suchenden Seele zu beschreiben, die dem Katholizismus entrinnen zu müssen glaubt und sich doch immer wieder auf ihn zurückgeworfen sieht ... Als Gesamtergebnis der Heilerschen Vorträge können wir, entgegen seiner eigenen Meinung und Absicht, doch wohl feststellen, daß in der römisch-katholischen Kirche die evangelische Katholizität, die ihm als Ideal vorschwebt, bereits verwirklicht ist, wenn auch erst in Keimen und Ansätzen, die noch bis zur Vollendung ausgestaltet werden müssen (!) ... Die Vorträge und die religiöse Entwicklung Heilers sind ein Beweis dafür, daß es unmöglich ist und immer unmöglicher wird, über das katholische Christentum hinauszukommen. Heiler ist wie ein Entdecker ausgezogen gen Westen, ein neues Land zu finden, und trifft nach einer religionsgeschichtlichen Weltumseglung wieder auf seine religiöse Heimat, die alte Mutterkirche. Aber er weiß es wohl noch nicht, daß er wieder nach Hause kommen muß".

Der kürzlich verstorbene feinsinnige und kenntnisreiche katholische Historiker Georg Grupp, der seinerzeit die katholische Welt vor der kleinen Schrift des Verfassers über „Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung" gewarnt hatte, schreibt in den „Historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland" 1920, 61 f.: „... Man denkt unwillkürlich an Bileam, der auszog, um zu fluchen, dafür aber das Volk Gottes segnete, und noch mehr an Abälard, den Meister des *Sic et non*. Die Gegensätze treten freilich nicht so scharf hervor wie bei dem *magister contradictionum* ... Dies kommt daher, daß Heiler die für die Protestanten bitteren Wahrheiten in Süßigkeiten einhüllt, daß er Klüfte mit Blumen überkleidet und daß er dann sein Blumengewinde für eine gangbare, dauerhafte Brücke ausgibt. In seinem jugendlichen Optimismus ... hält er ... eine Vertiefung und Verinnerlichung des Protestantismus zu größerer Katholizität, sozusagen einen katholischen Protestantismus für möglich ... Aber kaum waren diese Sätze gedruckt und an die Öffentlichkeit gedrungen, da mußte der Verfasser einsehen, daß er wirklich einem Phantom nachgejagt hatte, daß eine Wüste sich in keinen Blumengarten verwandeln lasse. Von maßgebender Seite hat man ihm rundweg erklärt: ‚Eine Synthese von Mystik und biblischer Religion ist unzulässig'; ‚evangelische Katholizität gibt es nicht.' Eine begeisterte Schülerin aus führenden protestantischen Kreisen schrieb ihm: ‚Ihr Buch erscheint mir wie ein wehmütiger, trauriger Rückblick auf vergangene, innerste, reine Erlebnisse, der ausklingt in den Worten: ‚So ideales, so reines Gotterleben, wie ich es als Kind im Schoße meiner Kirche gefunden, werde ich bei euch Protestanten nicht mehr zu sehen bekommen.' Die Schreiberin dieser Zeilen verrät eine feine Psychologie. Allzu schwer fiel es ihr ja allerdings auch nicht, die wahren Herzenstöne aus dem gefühlswarmen Buche herauszuhören. Wir hoffen, daß die in Heilers Seele schlummernde Sehnsucht ihn wieder auf die richtigen Wege, zurück in seine Heimat führt."

Der Würzburger Professor für Apologetik, G. Wunderle, schreibt in der Literarischen Beilage der „Augsburger Postzeitung" 1920, Nr. 24: „Ich kann es mir nicht denken, daß orthodoxe Lutheraner und protestantische Rationalisten eine restlose Befriedigung über den Inhalt dieser Vorträge haben können. So sehr darin die ... abstoßenden Schwächen des Katholizismus ... ausgebreitet werden, oft genug bricht doch noch das religiöse Urgefühl des ehemaligen

Katholiken durch; so besonders in der ergreifenden Verherrlichung der Mystik und des mystischen Gebetlebens. Es muß trotz allem ein tiefes, gewaltiges Heimweh in der Seele Heilers leben, das auch durch die eifrige Vertretung der ... Lieblingsidee von der ‚evangelischen Katholizität' ... nicht gestillt wird."

Der Laienkonvertit Max Fischer schreibt im „Literarischen Echo", Berlin, 1920, 15. Oktober: „... Heiler hat statt einer Kritik seines verlassenen Jugendglaubens ganz wider Willen eine, so will uns scheinen, glänzende Apologie desselben geschaffen. ... Wie ist es möglich — so wird man unwillkürlich fragen — daß eine Persönlichkeit, die aus so intensivem Nacherleben und so scharfem persönlichen Eindringen die Tiefe des katholischen Glaubenslebens kennt, von der allgemeinen Kirche sich getrennt und dem Protestantismus sich zugewendet hat? ... Man sollte meinen, daß Heiler durch seine ganze Empfindungs- und Gedankenrichtung zu einem solchen religiösen Universalismus hingedrängt werden müsse ... Alle nörgelnden Einzelkritiken an Institutionen der katholischen Kirche reichen nicht dazu aus, um den unbefangenen Leser zu überzeugen, daß das Ideal evangelischer Katholizität, d. h. einer Kirche, deren Seele evangelisch und deren Leib katholisch ist, nicht vom Katholizismus, sondern vom Protestantismus her zu verwirklichen sei ... Vermutlich ist der Verfasser noch nicht am Ende seines Entwicklungsweges; denn die dürren, apodiktischen Antworten, mit denen er vorläufig die qualvoll aufgerissenen Probleme zu verstopfen sucht, werden auf die Dauer sein starkes religiöses Bedürfnis nicht zu befriedigen vermögen."

Ein katholischer Geistlicher schreibt in der Beilage zur „Rheinischen Volkswacht", 26. Januar 1921: „Heiler wird zweifellos viele Leute zum Nachdenken bringen, die sich sonst nicht mit dem Katholizismus beschäftigt hätten. Es gehört Mut dazu, in den erzprotestantischen nordischen Ländern solche Vorträge zu halten, wie er es getan hat ... Ich glaube annehmen zu können — und zwar mit Grund —, daß Heiler über kurz oder lang Wesentliches aus seiner Theorie fallen lassen wird ... Für Heiler persönlich kann man nur wünschen, daß ihm der Rückweg zur Kirche leicht gemacht werde."

P. Pacificus (Pseudonym eines Benediktiners) schreibt in der „Katholischen Kirchenzeitung", 1920, Nr. 28: Die Vorträge „stellen wohl gegen den Willen des Autors eine glänzende Apologie des Katholizismus dar ... Angenehm berührt die geradezu unverwüstliche Liebe des Verfassers zu der Kirche, der er die glücklichsten und heiligsten Stunden seiner Jugend verdankt. Er bekennt sich offen zu dem evangelischen Glauben und kann doch nicht loskommen von ‚seiner religiösen Heimat, dem geistigen Vaterlande', wie er den Katholizismus nennt ... Nie ist mir der Unterschied zwischen katholischer und evangelischer Kirche so klar geworden als bei der Lektüre dieses psychologisch hochinteressanten Buches, das teilweise mit blutendem Herzen geschrieben. Nie ist mir die Unerschütterlichkeit des Felsens Petri so zum Bewußtsein gekommen wie hier ... Wird doch der Verfasser zu dem Geständnis genötigt: ‚die ganze Religionsgeschichte kennt keine Parallele der *una sancta catholica*' ... Ich lege das Buch aus der Hand mit dem Gefühl, daß es ein Glück ist, im katholischen Glauben geboren und erzogen zu sein — aber das weitaus größte Glück, in diesem Glauben mit der Gnade Gottes auszuharren bis ans Ende."

Das größte persönliche Wohlwollen, das liebevollste Verständnis, aber ebenso der höchste Optimismus redet aus den Ausführungen von Karl Adam in

„Glauben und Wissen", XVIII. Jahrgang, 1920: Die Schrift ist „die glänzendste Apologie des Katholizismus, die ich seit langem gelesen". Hier redet einer, „dessen Herz katholisch und dessen Denken protestantisch ist, und der sich vergebens müht, sein durch den Übertritt gequältes Herz zu beruhigen". „Ein junger Stürmer, erfüllt mit reichstem persönlichen Leben, berauscht sich an diesem Leben und verliert die Ehrfurcht vor dem objektiv Gegebenen, vor dem Dinglichen. Er ritzt sich die Finger blutig an dem Starren, Unpersönlichen, Gesetzlichen, Amtlichen der kirchlichen Einrichtung und sieht nicht, daß das religiöse Leben, das er so heiß liebt und so hinreißend feiert, nur in dieser Starrheit ungefährdet gedeihen kann. Er ärgert sich an dem stacheligen Zaun des blühenden Gartens, an der rauhen Rinde des lieblichen Strauches. Wer möchte dem jungen Stürmer ernstlich gram sein? Nur der, der nicht selbst schon einmal jung gewesen ist! Mir persönlich ist es eine teure Überzeugung, daß wir Heiler bald wieder als einen der Unsrigen haben dürfen, und daß er wie keiner dereinst berufen ist, die innere Schönheit des Katholizismus der wissenschaftlichen Welt zu enthüllen. Wer dem Katholizismus so tief ins Herz geschaut, der kommt von ihm nicht mehr los. Die Vorsehung liebt Wege, die nicht unsere Wege sind. Es gibt seelische Prozesse, die der Gegensätze bedürfen, um sich zu entwickeln. Es gibt Katholiken, die erst fern von der Kirche lernen, wie schön sie ist. So mag Heilers Schrift gegenüber die Mahnung Augustins am Platze sein: „Diligite homines, interficite errores, sine superbia de veritate praesumite, sine saevitia pro veritate certate. Orate pro eis, quos redarguitis atque convincitis."

Neben dieser Gruppe von Beurteilern, die alle kräftig die katholische Grundempfindung der Schrift hervorheben, steht eine zweite kleinere Gruppe von solchen, die den prinzipiellen Gegensatz der Schrift gegen die katholische Auffassung betonen und sich mit ihm kritisch — doch stets im Tone vornehmer wissenschaftlicher Sachlichkeit — auseinandersetzen. Wohl die bedeutendste und feinsinnigste Entgegnung hat der bekannte Bonner Theologe Romano Guardini geliefert. Er, der gelegentlich mündlich äußerte, das Buch sei der gefährlichste Angriff gegen den Katholizismus seit David Friedrich Strauß, tritt in seinem Aufsatz „Universalität und Synkretismus" (Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung, Augsburg 1920/21, 150 ff.) der Grundthese des Verfassers vom Wesen des Katholizismus als Synkretismus, als *complexio oppositorum* entgegen, freilich um sie zuletzt zu einer Rechtfertigung der katholischen Wahrheit zu stempeln.

„Das Buch wird manchem Leser zu schaffen machen. Daß es von vornehmer Gesinnung getragen ist, und man trotz allem die Liebe zur Kirche hindurch fühlt, wird seine Wirkung noch verstärken, denn es weckt den Eindruck schwer errungener Erkenntnis. Und doch freuen wir uns, daß es erschienen ist. Der Nutzen wird größer sein als der Schaden, denn in diesem Buch überführt der Historismus sich seiner eigenen Ohnmacht. Hat man es gelesen, den ersten Ein-

druck überwunden, welchen Fragestellung und vielfach richtige Einzelheiten machen, und prüft nun, was es denn zu dem gewaltigen Problem zu sagen hat, zum ‚Wesen des Katholizismus', so fragt man sich mit Erstaunen: Ist das alles? Wenn etwas die Unauflöslichkeit dessen, was katholische Religion heißt, für die bloße Historie erweisen konnte, so war es Heilers Schrift . . .

Die Antikritik wird von verschiedenen Seiten herausgefordert. Einmal von der Art, wie Heiler die Einzelheiten zusammengefügt. Man möchte fast darauf anwenden, was einmal von H. St. Chamberlains Methode gesagt worden ist: ‚Was sie sagt, ist wahr, aber nichts in der Weise wahr, wie sie es sagt' . . . Heiler hat den Versuch gemacht, das Problem des Katholizismus mit den Vorurteilen und Methoden des einseitigen Historismus zu lösen, und so die Antwort gegeben, welche dieser allein zustande bringt: Die katholische Religion ist keine innere, sondern eine äußerliche Einheit, zusammengehalten durch eine gewisse geschichtliche Beharrungskraft. Und: Was heute ist, stellt keine lebendige, das Wesen bewahrende Entfaltung dessen dar, was Christus war und wollte, sondern letzteres, ‚das Evangelische' . . . ist nur ein Element unter vier anderen ihm wesensfremden . . . Das ist aber im Grund nichts anderes als die mechanistische Anschauung: ein lebendiges Ganzes sei durch Zusammenfügung von Teilen aufzubauen; und: die Identität der Anfangs- und Endgestalt einer Veränderungsreihe müsse durch die Gleichheit von Qualität und Quantität nachgewiesen werden. Es fehlt also die grundlegende Anschauung für die Eigenart des Lebendigen. Hat man die angeblichen Bestandteile eines Lebendigen, so hat man von ihm selbst noch so gut wie nichts . . . Ferner: Hat man den Anfang einer lebendigen Entwicklungsreihe, so kann aus dessen Eigenschaften und Massenverhältnissen über die späteren Formen noch gar nichts gesagt werden . . .

Es ist so bezeichnend, daß Christus, als er von dem Wachstum des Reiches Gottes sprach, das Bild vom Samenkorn wählte. Gleicht die Form der entwickelten Pflanze der des Samens? Sie ist von dieser grundverschieden, und doch liegt das nämliche Wesen vor . . . Und ferner: Kann man im Bestand der Pflanze die Elemente ihrer Umgebung aufzeigen? Gewiß; und doch ist die Pflanze kein Gemisch aus ihnen, sondern eine eigentätige Einheit, denn sie ist lebendig. Das Leben ergreift die Stoffe, macht sie seinen eigenen Bau- und Wirkgesetzen dienstbar, und, geschweige daß seine Individualität bei solcher Aufnahme verlorenginge, kommt sie vielmehr erst darin zu voller Entfaltung. Das Gleichnis ist klassisch und sagt für die Kirche alles.

Die Geschichte weist nach, daß die Äußerungsformen des urchristlichen Lebens sich anders darstellen als die der heutigen Kirche? Sie wird sich nie so weit unterscheiden wie die Staude vom Senfkorn. Können diese beiden ein einziges Lebewesen sein, dann noch vielmehr die Kirche des Vatikanums und der Jüngerkreis um Jesus oder die erste Gemeinde in Jerusalem. Ja, es wäre bedenklich, wenn die Formen des ersten Jugenddaseins sich erhalten hätten, denn das bedeutete Versteinerung. Und die Geschichte weist nach, daß weltliche und religiöse Kultur der von der Kirche durchlebten Zeiten und durchdrungenen Länder in ihr aufgenommen seien? Sie hat nichts anderes getan als die Pflanze, die aus Luft und Boden die brauchbaren Stoffe an sich zieht . . . Und gerade in dem, was die Kirche an sich zieht und was sie abstößt . . . offenbart sich

ihre unfehlbare Sicherheit. Sie steht mit den tiefsten Lebensnotwendigkeiten von Natur und Übernatur in tieferem Kontakt als Bücherkritik. Übrigens ist das alles schon von Anfang an klar im christlichen Bewußtsein gestanden. Die altchristliche Idee der *haeres gentium* . . . besagt nichts anderes.

. . . Was Harnack und sein Schüler Heiler *complexio oppositorum* . . . in der Kirche nennen, ist in Wahrheit das Siegel ihrer grundlegenden Einheit . . . Etwas anderes ist ‚Widerspruch' und etwas anderes ‚Gegensatz'. Widerspruch zerreißt die Einheit; hingegen gehört es zum Wesen alles Lebendigen, aus Gegensätzen aufgebaut zu sein . . . Gerade Momente, die der Kirche als ungehörige Widersprüche vorgeworfen werden, sind in Wahrheit . . . konstitutive Gegensätze, so daß wieder einmal ‚die Weisheit gerechtfertigt ist in dem Munde ihrer Gegner' . . . Gerade weil der Katholizismus diese Gegensätze in sich befaßt . . . ist er lebendig und einheitlich. Gerade weil er alle Gegensätzlichkeiten voll entfalteter Lebendigkeit enthält, ist er wahr und seines Namens wert. Denn der besagt: nach all ihren Seiten umspannte Wirklichkeit; vollkommene Positivität ohne alle ‚*hairesis*' . . .

Und was endlich die vielen Menschlichkeiten in der Kirche angeht, auf die Heiler mit so viel Nachdruck verweist: Volkstümlichkeiten . . . Unvollkommenheiten, Mißbräuche — sollte nicht der Historiker eigentlich ein offeneres Auge dafür haben, wie mannigfach das Menschliche sich auch in der besten Einrichtung zur Geltung bringt? Wie gerade im Religiösen der ganze Mensch herauskommt, vom Edelsten bis zum Armseligsten an ihm? Sollte der echte Historiker nicht auch die Fähigkeit haben, mit weitherzigem Sinne das alles zu umfassen? Allein man begegnet oft einem merkwürdigen Doppelwesen. Darin geht der Blick für geschichtliche Abhängigkeit so weit, daß ihm alles Absolute entschwindet. Daneben aber steht ein mit solcher Relativität gar nicht vereinbarer Rigorismus . . . Die Fähigkeit, Absolutheit und vielfältige Menschenbedingtheit zugleich zu umfassen, ist selber ein kostbarer Familienzug katholischen Geistes . . .

Heilers Buch steht im Zeichen einer sterbenden Zeit, die relativistisch war in ihrem Denken und absolut nur in ihren Vorurteilen. Seine beste Leistung besteht darin, gezeigt zu haben, wie ohnmächtig gegenüber dem Katholischen der Geist ist, aus dem es kommt. Die heraufziehende Zeit wird dogmatisch sein im innersten Wesen und eben deshalb zugleich offen für alles, was ist und lebt. Sie wird mit einer inbrünstigen Kraft die Riesenerscheinung des Katholischen begreifen und imstande sein, es zu lieben und zu leben[2]."

---

[2] Ähnlich wie Guardini spricht sich der Laienhistoriker Ant. L. Mayer-Pfannholz in der „Deutschen Zukunft", Beilage zur „Berliner Tageszeitung", 6. Februar 1921, aus: . . . „Man wird es begrüßen müssen, daß das Problem aufgerollt ist, nämlich da es von einem im tiefsten Innern wurzelnden *homo religiosus* geschehen ist, der, ursprünglich von einer religiösen Idealität ausgehend, aposteriorisch die rationalistische Methode, den rein intellektualistischen Maßstab anwandte . . . Wir können die Seele des Menschen nicht durch eine Anatomie des Leibes finden; wir können auch die Seele einer Religion nicht durch die Zerlegung in ihre historischen Begebenheiten und Bedingtheiten finden. Das Wesentlichste der Analyse ging in einem konstruktiven Schema unter."

Mit derselben vornehmen Sachlichkeit wie Guardini beurteilt Dr. theol. G. Böhmer, Essen, die Schrift, wendet sich aber gegen einen anderen „Grundfehler" des Verfassers, gegen seine Verkennung des „Offenbarungscharakters" der katholischen Kirche.

„. . . Es läßt sich nicht leugnen, daß viel Berechtigtes in der Kritik, die Heiler gibt, liegt; daß seine Beobachtungen sehr eingehend sind, daß manche Wünsche auch uns, die wir es ernst mit unserem Glauben und unserer Kirche meinen, sympathisch sind; das Buch wird für manche unserer Glaubensgenossen wegen seiner Kritik an manchen Äußerlichkeiten des katholischen Glaubens- und Frömmigkeitslebens eine ernste Gewissenserforschung bedeuten, hoffentlich aber noch mehr einen Ansporn zu einer tieferen Erfassung der großen Wahrheiten des Katholizismus . . . Aber das Buch leidet an . . . einer so großen Verkennung des eigentlichen Wesens unseres Glaubens und unserer Kirche, daß man oft einen Widerwillen gegen die Darstellung bekommt . . . Hat man sich eben noch mit dem Verfasser eins gewußt, als er irgendeine Erscheinung des Katholizismus in farbenprächtiger Sprache zu schildern verstand, so fühlt man sich bald wieder abgestoßen, wenn er die elementarste Forderung: die Scheidung von Person und Sache, von Theorie und Praxis, von Wesen und Erscheinung nicht erfüllt . . . Heilers Grundfehler . . . ist dieser: Es ist ihm nicht möglich, den Offenbarungscharakter des katholischen Glaubenssystems genügend zu würdigen und zu erfassen. Heiler steht ganz im Banne des Schleiermacherischen Subjektivismus, noch viel mehr aber im Banne der modernen rationalistischen Theologie . . . Wie ein roter Faden zieht sich diese einseitig persönlich betonte Auffassung . . . der Religion als solcher durch das ganze Buch hindurch. Ein gegebenes, gottgeoffenbartes Dogma anzunehmen, ist ihm unmöglich; eine festgegründete, objektive Wahrheit kann es für ihn nicht geben; das hat mit persönlicher Religion nicht das mindeste zu tun. Alle Religion und Religiosität ist nach Heiler nur aus den Tiefen der Seele geboren, enspringt dem persönlich aufgefaßten Verhältnis des Geschöpfes zu Gott . . . So sehr er die Bibel als einen Anhaltspunkt des religiösen Denkens und Lebens betrachtet — er will nichts wissen von feststehenden biblischen Wahrheiten; auch die Bibel muß es sich gefallen lassen, dem persönlichen religiösen Gefühl entsprechend umgeformt zu werden . . .

Weil nach Heiler Religion durchaus subjektiv ist nach Ursprung und Erleben, möchte er am liebsten nur reden von der Liturgie und der Mystik der katholischen Kirche, weil sich hier das persönliche religiöse Erleben zu einer Höhe entwickeln kann, die alles andere vollkommen . . . vergessen macht. Daher rührt darum auch seine oft geradezu überwältigende Schilderung der katholischen Mystik . . ., daher auch seine sehr einseitige Einschätzung, ja Überschätzung dieser katholischen Erscheinung. Es ist sicher nicht zuviel gesagt: wenn Katholizismus gleich Mystik wäre, würde auch heute noch Heiler sich zu den Anhängern des Katholizismus rechnen! An diesem Beispiel sieht man, wie fehl der geht, der das Ganze nicht mehr übersieht, der den Blick verloren hat für den Zusammenhang der Gnade und Natur, ihr wundervolles Zusammenwirken, Aufeinanderangewiesensein, für die Tatsache, daß die Gnade die Natur voraussetzt und vollendet! Aber das ist ja eben das spezifisch Übernatürliche.

und das paßt dem modernen Denken nicht, das sein Verhältnis zu Gott von sich aus regelt und nicht von Gott aus als gegeben ansehen will" („Katholische Kirchenzeitung", 1921, Nr. 8)[3].

Verwandt mit diesen Gedankengängen sind die Ausführungen des Laienkonvertiten Otto Kunze, der im „Irrationalismus" des Verfassers das πρῶτον ψεῦδος seiner Auffassung vom Katholizismus erblickt.

Auch er hebt seine pietätvolle Gesinnung hervor. „Kein Haß des Abtrünnigen formt seine Worte, nein, dieser Geist hat einen wirklichen religiösen Bruch erlitten. Dem Katholiken erscheint sein Schicksal tragisch, und ob Protestanten den Verfasser eines solchen Buches glücklich preisen werden, darf man bezweifeln." Über dessen prinzipielles Mißverständnis des „Wesens" der katholischen Kirche schreibt Kunze: „Es ist gerade im Modernistenstreit scharf zutage getreten. Eigentlich ist es verwunderlich, wie Heiler, der diese Kämpfe so tief miterlebte, nicht selbst darauf kommt. Das kirchliche Lehramt verdammte im Modernismus die wieder erwachte nominalistische Theorie von der doppelten Wahrheit und die Philosophie Kants. Daß Glauben und Wissen einander sich nicht berühren, ja, sich gegenseitig widersprechen, und doch beide zugleich gelten könnten, ist eben modernistisch und unkatholisch. Die Modernisten sind Kantianer . . . fast durchgängig sind es aber die heutigen Protestanten, Positive wie Liberale. Ihre Religion ist irrational. Glaube und Wissenschaft, Religion und Leben sind hier zwei getrennte Welten. Im Katholizismus aber gehören sie beide zusammen. Gott und Welt, Natur und Übernatur klaffen nicht auseinander, sondern fügen sich harmonisch in eins. Die Religion ist rational, ein vernünftiger Gehorsam (!) (*rationabile obsequium*, Röm. 12, 1). Heiler erkennt diese katholische Eigenart, nennt sie Hellenismus und Intellektualismus, weiß aber sonst damit nichts anzufangen . . . Die Religion Wirklichkeit, der Wirklichkeit besseres Teil, das ist zwar nicht das ganze Wesen des Katholizismus, jedoch sein Wesen im Gegensatz zu aller Religiosität, die heute als modern gelobt oder getadelt wird.... Aus diesem Wesen läßt sich erklären und rechtfertigen, was Heiler katholischen Synkretismus nennt." Daraus rechtfertigt sich die katholische Volksreligion, ebenso die

[3] Ähnliche Grundgedanken wie Guardini und Böhmer spricht P. Daniel Feuling O. S. B. in seiner Gegenschrift („Das Wesen des Katholizismus, Grundsätzliches zu Heilers gleichnamiger Schrift", Beuron 1920), aus. Feulings Ausführungen sind (von einer Stelle abgesehen) ebenfalls von ruhiger und vornehmer Gesinnung getragen, bleiben aber an Prägnanz und Feinheit weit hinter den genannten Besprechungen zurück. Der bibelkritischen und religionsgeschichtlichen Problematik steht Feuling mit weit geringerem Verständnis gegenüber wie Guardini. Besondere Mühe verwendet er darauf, die Anklagen des Verfassers gegen den Paganismus und Legalismus zurückzuweisen. Er beklagt sich in bitteren Worten über die Entstellung der katholischen Ethik durch den Verfasser, würdigt aber dessen Hauptargument, die Erhebung des Alfons von Liguori zum *doctor ecclesiae*, keiner Erwiderung. Im übrigen schließt auch Feuling mit der Hoffnung, die Liebe des Verfassers zur Eucharistie werde ihn zu einem tieferen Verständnis der katholischen Ideenwelt führen.

„jüdische Gesetzesreligion" und die „römische Rechtsreligion". „Der Ernst und die ‚Unduldsamkeit' der Kirche erklärt sich hieraus ohne weiteres ... Überall rechnet sie mit der Wirklichkeit der Glaubenswelt ... Die eucharistische wie überhaupt die ganze Mystik nährt sich aus dem festen katholischen Tatsachenglauben." „Heilers und Luthers Evangelium ist überhaupt nicht im Katholizismus enthalten (!). Es ist völlig unvereinbar mit ihm (!). Die protestantische Heilslehre schlägt dem katholischen Gottesbegriff ins Angesicht. Ist Gott die ewige Wahrheit, so kann und darf er nicht über den sündigen Zustand des Menschen hinwegsehen (!). Nur mit der irrationalen Gottesvorstellung des Protestantismus verträgt sich der Fiduzialglaube mit oder ohne mystischen Einschlag" (Das Neue Reich 1920, Nr. 52).

Während diese Gruppe den prinzipiellen Gegensatz der Schrift zum Katholizismus mit wissenschaftlicher Sachlichkeit und persönlichem Wohlwollen darstellt, tut dasselbe eine kleine dritte Gruppe in unfreundlichem Tone und mit einer gewissen persönlichen Spitze. Beispiele dieser Art sind die Äußerungen des Bonner Privatdozenten für allgemeine Religionswissenschaft Fr. Andres und des früheren Modernistenführers Philipp Funk.

Andres redet von dem „schier unglaublichen" Unterfangen des Verf., primitive und magische Elemente im katholischen Sakramentskult festzustellen, von der „unterwissenschaftlichen" Ableitung des Madonnenkults, aus dem antiken Muttergöttinnenkult, die geradezu ein „Unfug" sei. Er bezeichnet es als „eine kaum wieder gut zu machende Unobjektivität und Ungerechtigkeit gegenüber der katholischen Kirche", daß er in der äußeren Anordnung das Evangelium als das fünfte Strukturelement des Katholizismus aufführte. Vor allem kommt es ihm darauf an, darzutun, „wie mangelhaft Heilers Methode ist gegenüber einer so schweren und verlockenden Aufgabe." „Er formt sich einen Begriff vom Ideal der Kirche und vergleicht mit diesem Ideal nicht die Idee und das Ideal der Kirche, wie es die katholische Dogmatik aufstellt, sondern das konkrete Leben ... Es fehlt bei Heiler auch der metaphysische Blick, um über dem empirischen Katholizismus mit seinen aus der Endlichkeit der Menschennatur herrührenden Schwächen sein wahres Wesen zu schauen, dem sich der irdische Katholizismus nur annähern kann" ... („Kölnische Volkszeitung", 4. Dez. 1920.)

Philipp Funk beurteilt in seinem widerspruchsvollen Aufsatz „Der Historizismus und die Religion" („Hochland" 1920, 497 ff.) die Sammlung der Vorträge als „Tendenzschrift ohne jeden wissenschaftlichen Charakter". „Sie sind populärwissenschaftlich in einem recht ungünstigen Sinne." „Der Inhalt ist völlig unoriginell, teilweise ganz auf Harnacks Dogmengeschichte beruhend, völlig *ad usum Delphini* hergerichtet und zeichnet in dieser Absicht fast gegen besseres Wissen die angeblich paganistischen Seiten des Katholizismus möglichst kraß." „Sie sind ein Dokument dürftigen historischen Verständnisses, religionsphilosophisch genommen aber ein betrübendes Zeugnis einer verständnislosen Haltung gegenüber den innersten Wahrheits- und Lebenswerten einer Religion wie der katholischen." Funk beschuldigt den Verfasser des Historizismus und Rationalismus. „Vielleicht

trägt Heiler die Befähigung zum konsequenten und rückhaltlosen Verstehen der Übernatur in sich. Aber er wählte die einseitige *ratio*, das asthmatische Leben in der dünnen Luft der Vernunftwissenschaft und verurteilte alles in sich, was dem entgegensteht, zum Absterben ... Man merkt es, wie sauer er sich den Kampf gegen seine volle religiöse Anlage, den Trieb zum Mystischen und unreflektiert Katholischen, werden läßt." Immerhin spricht auch Funk die Hoffnung auf eine μετάνοια des Verfassers aus: „Heiler, der nicht nur die einseitig alexandrinische Anlage, sondern ohne Zweifel ... Organe für zentralere Erfassung des Religiösen hätte, ist vorläufig auf die Bahn des Rationalismus gedrängt worden. Die Ödigkeit, die ihn da umgibt, sucht er durch ein nicht wissenschaftliches, sondern willkürliches und bekenntnismäßiges Postulat, die Idee vom evangelischen Christentum und von der evangelischen Katholizität, zu beleben ... Für den darin liegenden Versuch ... ist Heiler auf die Dauer nicht einseitig rationalistisch und philiströs aufklärerisch genug veranlagt. Die Selbsttäuschung, die ihn vorläufig im Banne hält, wird darum aus Gründen der inneren Reaktion und auch unter dem Druck äußerer Erfahrungen, vor allem durch Enttäuschungen aus dem Lager, um dessen Gunst er sich so eifrig bemüht, eines Tages gewichen sein. Daß dann sein wissenschaftlicher Sinn und sein höherer Wahrheitswille stark genug sein wird, im Bunde mit einer religiösen Anlage, für die der Rationalismus dürre Weide ist, den Historizismus und Relativmus zu überwinden, das hoffen alle diejenigen, die seine starke wissenschaftliche Begabung kennen, und die alle Hemmungen und Krisen einer so gearteten inneren Entwicklung verstehen[4]."

---

[4] Funk ist dabei nicht stehengeblieben, sondern hat in der von ihm herausgegebenen „Literarischen Beilage" des „Bayerischen Kurier" (München 1922, Nr. 14) einem Theologen (der früher eifriger Kryptomodernist war und wie Funk nun zur römischen Orthodoxie zurückgekehrt ist) das Wort zu einem wenig freundlichen Artikel über die Schrift „Katholischer und evangelischer Gottesdienst" erteilt. Dieser Angriff sei hier zusammen mit einem protestantischen Urteil als seltenes, aber interessantes Beispiel dafür angeführt, wie über eine und dieselbe Schrift absolut kontradiktorische Urteile möglich sind.

... „Eine Methode ist angewandt, welche abstoßend und verletzend auf katholische Leser einwirkt." Heiler hat „wohl das denkbar Mögliche und Ungeschichtliche zur Verunglimpfung der hl. Messe geleistet. Wie viele Schritte sind da noch zur direkten Beschimpfung? Um dieses Odium nicht persönlich auf sich zu nehmen, kommen Luther und Calvin in ihrer herabwürdigenden Beurteilung zum Worte ... Aber ungleich verbitternder wirkt es, wenn erst in gleißnerischer Weise zum Dithyrambus auf die Messe ausgeholt wird ..., um sie dann als leeres, hohles Gebaren zu verurteilen ... Was soll es mit solchem

„Uns ist keine Würdigung katholischen gottesdienstlichen Lebens bekannt, die mit so tiefem Verständnis und so großer Bereitwilligkeit anzuerkennen, der ungeheuren Kompliziertheit dieses Gegenstandes gerecht zu werden vermag wie Heilers Schrift. ‚In Heilers Schriften gibt es Partien, die sind zum Katholischwerden', habe ich jemand sagen hören. Jedenfalls werden auch Katholiken an keiner Stelle von Verdrehung und verständnisloser Entstellung ihrer Heiligtümer reden können ... Er hat nichts von der Sucht des Konvertiten, zu verbrennen, was er ehedem angebetet. Was er von der von ihm verlassenen Kirche

Die protestantischen Kritiken spalten sich in zwei Gruppen. Die erste Gruppe, die wohl die Anschauungen der meisten Protestanten verdolmetscht, stößt sich einmal an der Wertschätzung des mystisch-katholischen Frömmigkeitslebens und des katholischen Kultus, in der nach ihrem Urteil eine bleibende Abhängigkeit vom Katholizismus liegt, noch mehr aber an dem vom Verfasser verfochtenen Ideal einer „evangelischen Katholizität", das sie für die „Reinheit" ihres evangelisch-lutherischen Christentums zittern läßt. Am klarsten und entschiedensten und zugleich in einer durchaus feinsinnigen und charaktervollen Weise hat der modern-positive Leipziger Systematiker K. Girgensohn diese Einwendungen formuliert.

„... Der dritte Vortrag behält für mein Gefühl und mein Urteil allzuviel des katholischen Sauerteiges. Ich verlange nicht, daß der Verfasser gegen seine Vergangenheit polemisieren soll, aber ich sehe ihn hier nicht bloß in einer pietätvollen Verehrung, sondern auch sachlich noch innerlich gebunden an die Mächte der Mystik ... Der Verfasser entschließt sich nicht zu einem ganz einseitigen, nur evangelischen Standpunkt. Es bleibt doch auch bei ihm noch ein Hauch von jener Stimmung der Modernisten, die er so ausdrückt: „Sie verachten den Protestantismus als eine armselige und dürftige Position. Wieviel reicher, schöner und umfassender ist doch der katholische Synkretismus gegenüber dem schlichten Bibelchristentum der Reformatoren." Denn ganz deutlich ist dem Verfasser das Evangelium zwar zur Hauptsache in der christlichen Religion geworden, die eine köstliche Perle. Aber er kann noch nicht alles weggeben, was er besessen hat. Deshalb fühle ich auch sehr stark den Unterschied seiner Kritik der evangelischen Kirche von der Kritik, die wir selber an unserer geistigen Mutter üben. Sachlich fällt sie scheinbar oft zusammen. Und doch ist es etwas anderes: wir suchen vom Boden des Evangeliums aus nach einem Ausbau der reinen evangelischen Frömmigkeit zu tieferen evangelischen Gemeinschaftsformen und zu reicherem und vielgestaltigerem Leben; er meint es schon zu kennen, was uns fehlt, und es uns aus seiner katholischen Vergangenheit als Morgengabe mitbringen zu können. Ich fürchte, er wird erst noch lernen müssen, auch das noch abzustreifen und zu erfassen, daß auch jenes erstrebte

theologischen Betriebe? Unsere Zeit hat ein konziliantes, gegenseitiges Verstehen nötig und muß jeder Förderung des Unfriedens die Türe weisen."

sagt, atmet Pietät, ja ... an mancher Stelle etwas wie Heimweh." („Der Protestant", Zürich 19. Januar 1922.)

Den wichtigsten Anlaß zu diesem wunderlichen Angriff bildet die Anwendung des Wortes „Magie" auf bestimmte vulgär katholische Vorstellungen von der Konsekration. Vgl. Eng. Krebs, „Magie und Messe", „Kölnische Volkszeitung", 1921, Nr. 874, und die ausführliche Erwiderung des Verfassers ebenda, Nr. 912, sowie „Das Gebet", 2.—4. Aufl., 399, wo derselbe Terminus von Luthers Gebetsvorstellung gebraucht wird.

Neue ganz anders als das katholische Ideal sein wird und muß, wenn das evangelische Christentum erhalten bleiben soll. Darum vermag ich mich auch nicht für jenes Schlagwort zu begeistern ... evangelische Katholizität ... Ich kann mir nicht helfen, so gerne ich den sehr verehrten Kollegen ... im wissenschaftlichen Rahmen einer evangelisch-theologischen Fakultät wirken sehe, dieses Ideal ist katholisch-modernistisch und nicht evangelisch, erasmisch und nicht lutherisch, nicht einmal ganz melanchthonisch ... Er darf sich nicht wundern, wenn wir das vorgeschlagene Zwittergebilde für wenig aussichtsreich und lebensfähig halten. Die ‚evangelische Seele' muß und wird sich auch einen evangelischen Leib nach außen hin schaffen; in einem katholischen Leibe wird sie entsprechend dem hier unzweifelhaft anzuwendenden Gesetz des psychophysischen Parallelismus bald dem Leibe völlig konform, d. h. katholisch sein. Ich kann nicht umhin, auch Söderbloms verwandte Tendenzen, auf die der Verfasser sich stützt, für sehr bedenklich zu halten. Für das deutsche Luthertum kenne ich nur ein Schlagwort: Das Evangelium lauter und rein und unverfälscht, und alles, was darüber hinausgeht, ist vom Übel. Gott wird unsere Kirche auch ohne katholische und ohne heidnische Zusätze zu erhalten wissen. Auch unseren katholischen Mitbrüdern leisten wir den Dienst, den wir schuldig sind, nicht durch vergebliche Brückenarbeit, sondern durch unbeugsame Aufrechterhaltung unserer herrlich freien und aufrechten, nur durch den Gehorsam gegen Gottes Wort gebundenen Eigenart. Nur so bleiben wir das Salz der Christenheit, das sie vor dem Ersticken in mystischen Weihrauchnebeln schützt und unseren katholischen Brüdern den Stachel ins Gewissen schiebt, der hoffentlich immer mehr von ihnen zu uns herübertreibt."

Während aus Girgensohns Besprechung die kraftvoll-herbe, freilich auch exklusive und einseitige Art des Luthertums redet, spricht aus zwei Aufsätzen des rheinischen Generalsuperintendenten Klingemann („Die Volkskirche", 1921, Nr. 21, 23) eine nicht geringe Verstimmung über die Kritik des Verfassers an den Verhältnissen der evangelischen Kirche. „H. hängt an den Erinnerungen seiner Jugend ... mit warmer, unverminderter Liebe. Man mag sogar hin und wieder die Frage aufwerfen, ob er evangelischen Auffassungen überall gerecht wird und nicht vielmehr noch heute evangelisches Wesen vielfach aus eben jener Unkenntnis heraus beurteilt, die er der evangelischen Bekämpfung des Katholizismus gelegentlich zum Vorwurf macht.... Ich persönlich glaube mich namens vieler gebildeter Protestanten, besonders auch namens der deutschen evangelischen Theologie gegen den Vorwurf der Unfähigkeit zur Einfühlung in katholisches Frömmigkeitsleben verwahren zu dürfen ..."

Gerade im Hinblick auf die Mystik „erhebt sich ein schweres Bedenken gegen seine Ausführungen". „In seiner Liebe zur Mystik gerät Heiler immer in Widerspruch mit sich selbst und dem auf seinem Wege zur evangelischen Überzeugung gewonnenen Wahrheitssinn." Auch in der Sakramentsmystik „treffen sich bei Heiler Kritik und unausrottbare alte Anhänglichkeit ... Es ist ein gewagtes, anfechtbares Urteil, wenn Heiler behauptet: ‚An Reichtum, Innerlichkeit und Zartheit kommt das evangelische Gebetsleben dem katholischen nicht gleich ...' Auch hinsichtlich des gottesdienstlichen Lebens ist Heiler nicht ganz gerecht, und es ist mir bei diesen Ausführungen oft der Gedanke gekommen, als stehe hin und

wieder seine unter harten Kämpfen errungene evangelische Wahrhaftigkeit in unbewußtem Widerspruch zu seiner alten Vorliebe für den ‚Zauber' katholisch-mystischer Gotteserfahrung ... Es ist mir ... als sei Heiler eben noch so stark in dem ‚Zauber' römischen Wesens befangen, daß ihm der Sinn für evangelische Ablehnung alles ‚Zaubers' im Gottesdienst getrübt ist ... Ich muß mich verwahren gegen die Worte: ‚Der häufige Sakramentsempfang verleiht der katholischen Frömmigkeit eine zarte, mystische Gottinnigkeit, er bedingt eine dauernde und enge persönliche Beziehung der Einzelseele zu Christus usw. ...'"

„Und gegen die evangelische Katholizität, die doch im Grunde nur durch Anerkennung der Mystik zu gewinnen wäre ..., haben wir ernste Bedenken. Wir wollen lieber den Vorwurf der Nüchternheit ertragen, als irgendwie an evangelischer Wahrhaftigkeit Einbuße erleiden ... Wir haben allen Grund, evangelisch-protestantische Eigenart mit Kraft zu behaupten."

Während Klingemann trotz aller Gereiztheit sich in würdiger Weise gegen bestimmte Ausführungen der Schrift verwahrt, äußert G. O. Sleidan seinen Unwillen in einem lauten und bisweilen fast unfreundlichen Ton: „In ihrem Gesamteindruck ist die Schrift eine Rechtfertigungs- und Propagandaschrift für die von Heiler mit Begeisterung vertretene evangelische Katholizität nach Söderblomschem Muster ... So muß der objektive, streng wissenschaftliche Charakter der Arbeit sich dem praktischen Zweck unterordnen." Am meisten nimmt Sleidan Anstoß an einer Bemerkung des Verfassers über die gegenwärtige Lage des deutschen Protestantismus, die „nach übelster Zentrumsjournalistik schmeckt". „Das Zahlen- und Tatsachenmaterial weiß nichts von einem ‚katholischen Zug', der zuungunsten des Protestantismus durch die heutige Geisteswelt ... geht, sondern nur von einer rührigeren und geräuschvolleren Reklame. Heiler muß sich wirklich losmachen von derartigen populär-apologetischen Zweckmäßigkeitsurteilen nach Art der Sonntagsblattschreiber und ihrer Hintermänner." Sleidan schließt kopfschüttelnd: „Trotz dieser materiellen Mängel hat die Kritik Heilers Schrift glimpflich behandelt. Man achtet das unverkennbar ernste ... Streben Heilers nach Wahrheit und Klarheit. Auf protestantischer Seite hat man seine wissenschaftliche und persönliche Würdigung des reformatorischen Christentums ... dankbar anerkannt ... Katholische Kritiken klingen in der Hoffnung aus, Heiler ... werde trotz allem eines Tages den Weg zur ‚Mutterkirche' zurückfinden. Die in Heiler stark ausgeprägte Gefühlsseite gibt Grund zu solcher Hoffnung, seine theoretischen Erkenntnisse widersprechen dem. So bleibt Heiler selber ein Problem" („Volkskirche", 1920, Nr. 19).

Mit den angeführten Urteilen deckt sich sachlich zum Teil die Äußerung eines Schweizer Laien, Dr. Beyel; sie unterscheidet sich aber von jenen durch ihre sympathische Weitherzigkeit, von den beiden letzten auch durch den warmen und freundlichen Ton: „Wir hörten vor vielen Jahren, als der Altkatholizismus aufkam, den bekannten Führer desselben, Pater Hyazinth ... reden. Sein Lob galt der katholischen Kirche, und er wußte dieselbe mit so schönen und gewaltigen Worten zu preisen, daß wir seinen Abfall eigentlich nicht recht verstehen konnten. Einen ähnlichen Eindruck hatten wir, als wir dieses Buch lasen. In einigen der Vorträge tritt das starke katholische Empfinden dieses Konvertiten lebhaft in den Vordergrund ... Nun sind ja im Rahmen des Protestantismus viele Lehrmeinungen gestattet, und so ist es nicht allzu verwunderlich, daß Heiler

eine katholische und eine protestantische Seele in sich hat ... Der Weg Heilers ging durch den ‚Modernismus'. Er war für ihn ‚der Vorbote eines neuen Religionsfrühlings ...' ‚Aber', so klagt er, ‚alle diese Hoffnungen sind durch die Tatsachen grausam zerstört' ... Und Heiler wurde Konvertit. Aber die katholische Seele klagt nach dem Paradiese des Jugendlandes, und die protestantische wird bei dem Rationalismus, welcher das Glaubensleben mit der Vernunft erfassen will, auch nicht froh. Daher der schöne Traum einer *una sancta*, den heute viele Menschen träumen, der aber beim Erwachen durch die Tatsachen des Lebens zerstört wird. ... Man merkt es dem Buche an, wie schwer Heiler der Weg wurde, und man hat immer ein wenig das Gefühl, daß bei ihm das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Das Buch zeigt uns, wie ein Katholik seine ursprüngliche Welt mit den Augen eines ‚Modernisten' ansieht, und wie ihm die evangelische Welt von da aus erscheint. Der gläubige Katholik sowohl wie der gläubige Protestant werden vieles anders ansehen und beurteilen wie Heiler. Aber trotzdem kann dieses Buch ... das gegenseitige Verständnis zwischen Katholiken und Protestanten fördern." („Literarischer Anzeiger", Zürich, November 1921.)

Während die Durchschnittsprotestanten die Anhänglichkeit des Verfassers an die Mutterkirche nicht verstehen konnten und in ihr ein Zeichen mangelnden evangelischen Geistes erblickten, haben bedeutende evangelische Theologen diese geradezu gerühmt. Kein Geringerer als Söderblom betrachtet sie als eine unabweisbare Notwendigkeit. „Friedrich Heiler besaß in der römischen Frömmigkeit eine geistige Heimat, die er wie wenig andere kennenlernte und gebrauchte, eine Heimat, die er, wie ich hoffe, nie aufhören wird, pietätvoll zu schätzen[4b]." Ja, Kattenbusch, der auf protestantischer Seite wohl die freundlichste Besprechung der Schrift zuteil werden ließ, erblickt darin geradezu ein Zeichen für die evangelische Gesinnung des Verfassers.

„Heiler hat L u t h e r v e r s t a n d e n. Er hat durchaus gewußt, was er tat, als er die römische Kirche verließ ... Er ist ohne Illusion zu uns Evangelischen übergetreten, ‚idealisiert' hat er sich unser Kirchenwesen nicht ... Aber er l i e b t immer noch den Katholizismus. Und das wird ihm nicht nur niemand von uns verargen[5], sondern wir dürfen g e r a d e daraus entnehmen, daß er ‚von Herzen' evangelisch geworden. Es ist eine merkwürdige Sache — wer von uns sich zur römischen Kirche wendet, lästert fast immer nachher über die evangelische, ja beschimpft sie, wer von der römischen Kirche zu uns kommt, redet fast immer umgekehrt in mildem, freundlichem, m ö g l i c h s t alles zum besten wendendem, ‚erklärendem', entschuldigendem Ton von den Unzulänglichkeiten der Kirche, die er verlassen hat. Wem das Evangelium die Seele hell und frei ge-

[4b] När stunderna växla och skrida IV, Stockholm 1921, 59.

[5] Diese optimistische Äußerung bestätigt sich keineswegs, wie schon aus den oben angeführten Äußerungen hervorgeht.

macht, der verzeiht lieber, als er richtet. Man kann dabei dauernd unter dem Eindruck bleiben, daß man es in der römischen Kirche doch nicht eben habe aushalten können. Die Mutter bleibt dem sittlich recht gearteten Sohn die Mutter, auch wenn er sich von ihr hat wegwenden müssen." („Theol. Lit. Ztg.", 1922, Nr. 12.)

Überblickt man die bunte Zahl der katholischen und protestantischen Urteile, so ergibt sich trotz aller Verschiedenheit in drei Punkten eine nahezu einhellige Übereinstimmung: 1. in der Erkenntnis, daß der Verfasser mit dem Katholizismus unlöslich verwachsen und darum nicht „rein", besser gesagt „einseitig" evangelisch ist; 2. in der Anschauung, daß die Schrift ein Konfliktsdokument ist und darum nicht die endgültige Stellung des Verfassers enthält; 3. in der Ablehnung des hochkirchlichen Reformprogramms einer „evangelischen Katholizität", welche die Vertreter beider Konfessionen als ein unhaltbares Mischprodukt betrachten — die Alternative lautet für beide: *aut — aut*, entweder ganz katholisch oder ganz protestantisch, *tertium non datur*. Endlich zeigt sich, daß im allgemeinen die katholischen Theologen der Schrift mehr Verständnis und Wohlwollen entgegenbrachten als die protestantischen, wobei dahingestellt bleiben soll, inwieweit es sich bei ersteren nur um eine *captatio benevolentiae* und eine freundliche Einladung zur Rückkehr handelte und inwieweit ein besseres inneres Verstehen und eine größere Weitherzigkeit maßgebend war.

In eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Beurteilern und Kritikern zu treten, ist deshalb überflüssig, weil dieses große Werk ja ein vollkommener Neubau ist, keine bloße Erweiterung und Verbesserung des ersten provisorischen Aufbaus. Eine solche Auseinandersetzung wäre ebenso zwecklos, wie wenn ein Maler mit seinen Kritikern über eine kleine Bleistiftskizze streiten wollte, nachdem er dasselbe Sujet in einem großen Ölgemälde dargestellt hat. Einen wesentlichen Einfluß haben weder die katholischen noch die protestantischen Kritiken auf das Zustandekommen des neuen Buches ausgeübt. Getreu dem alten Grundsatz: γένοιο οἷος ἐσσί wollte der Verfasser seinen immanenten Entwicklungsgang nicht durch äußere Einflüsse gestört wissen; er hat darum die Besprechungen erst nach der Vollendung dieses Werkes näher durchgesehen. Wenn die Gesamtposition wie die Einzelauffassungen dieses Buches sich von den Vorträgen erheblich unterscheiden, und wenn zahlreiche Ausstellungen der beiderseitigen Kritiker gegenstandslos geworden sind, so beruht das auf der inneren Weiterentwicklung des Verfassers,

die freilich keine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος darstellt, sondern ein Reiferwerden der von Anfang an vorhandenen geistigen Kräfte. Diese Entwicklung wurde durch nichts so sehr gefördert wie durch eine dreijährige, an äußeren und inneren Erfahrungen überreiche Wirksamkeit auf einem rein protestantischen Boden, eine Wirksamkeit, die sich nicht auf die wissenschaftlich-akademische Tätigkeit beschränkte, sondern der eine ausgedehnte praktisch-religiöse Arbeit zur Seite ging. Diese Wirksamkeit vermittelte dem Verfasser eine intimere Kenntnis des Protestantismus in seinen mannigfachen Schattierungen und in seinen Zukunftsmöglichkeiten. All diese neuen Beobachtungen, Erfahrungen und Erkenntnisse haben — neben einer ununterbrochenen Beschäftigung mit den klassischen Dokumenten des Katholizismus und seinen heutigen Lebensäußerungen — dem Verfasser Perspektiven eröffnet und Maßstäbe an die Hand gegeben, über die er bei der Herausgabe jener Vorträge nicht verfügt hatte.

Trotz alledem ist sich der Verfasser der Unvollkommenheit dieses Werkes ebenso bewußt wie der Notwendigkeit, an seiner Ergänzung und Verbesserung ständig weiterzuarbeiten. „Am Katholizismus lernt man nie aus", schrieb ihm vor zwei Jahren einer der bedeutendsten protestantischen Kirchenhistoriker, Walter Köhler. Der Katholizismus ist eine so reiche, vielgestaltige und komplexe Größe, daß keine, auch die eindringendste und ausführlichste Studie ihn je erschöpfend und adäquat darzustellen imstande wäre. Auch bei dem größten Fleiß, bei der peinlichsten Gerechtigkeit und verständnisinnigsten Liebe wird es nie gelingen, seine Lebensfülle und seinen Ideengehalt in einer wissenschaftlichen Darstellung zu begreifen. Es wäre dem Verfasser lieber gewesen, wenn er sich dieser schwierigen Aufgabe nicht hätte unterziehen müssen, und es wäre für ihn bisweilen reizvoller und lockender gewesen, seine Zeit und Kraft der monographischen Darstellung eines katholischen Phänomens zu widmen. Wenn er trotzdem dieses Werk, von dessen innerem und äußerem Energieaufwand sich die wenigsten Leser eine Vorstellung machen werden, zu Ende führte, so tat er das nur aus einer inneren Verpflichtung heraus, die zahlreichen Mißverständnisse, welche die „Vorträge" ob ihrer Kürze und Ungenauigkeit hervorgerufen haben, zu klären und die verschiedenen Fehler, die ihnen anhafteten, zu verbessern.

Das Thema dieses Buches ist im Unterschied von den „Vorträgen" ausschließlich der Katholizismus. Das „evangelische" Chri-

stentum wurde nur soweit behandelt, als es nötig war, um die Eigenart und das Wesen der katholischen Kirche zu verstehen. Auf eine nähere Behandlung des Protestantismus konnte der Verfasser um so eher verzichten, als er eine große Monographie über „Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung" vorbereitet. Mit dem heutigen Protestantismus wird er sich später noch näher auseinandersetzen. Im Hinblick auf den Protestantismus muß es hier heißen: *Audiatur et altera pars.*

Die Methode, welche der Verfasser einschlägt, ist die der κυκλικὴ εἴσοδος. Wir umkreisen unsern Gegenstand und besehen ihn von allen Seiten, dann erst bohren wir hinein und suchen sein Innerstes bloßzulegen. Dabei ergeben sich immer wieder — je nach dem augenblicklichen Standpunkt der Beobachtung — völlig verschiedene Anblicke des Objekts. Wenn die Darstellung des Katholizismus in diesem Buche oft widerspruchsvoll erscheint, und wenn die Widersprüche nicht sogleich gelöst werden, so beruht das auf der Absicht des Verfassers, der eben dadurch einen lebendigen Eindruck von dem widerspruchsreichen wirklichen Leben des Katholizismus dem Leser vermitteln wollte. Alles, was für und gegen eine religiöse und kirchliche Lebensform spricht, wird sorgfältig abgewogen, Licht und Schatten mit der größtmöglichen Gerechtigkeit verteilt. Erst der Schluß des Werkes bringt die Auflösung vieler scheinbarer oder wirklicher Widersprüche. Wegen eben dieser Methode wird eine nur fragmentarische Lektüre des Buches eine durchaus verkehrte Anschauung erwecken; durch das Herausgreifen einzelner Partien kann man alles aus diesem Werke für und gegen den Katholizismus beweisen. Wer nicht Zeit und Neigung hat, das ganze Buch zu lesen und mit dem Verfasser den ganzen vielverschlungenen Weg bis zum Ende zu gehen, der lasse es lieber liegen, weil er sonst von dem behandelten Gegenstand wie von dem Standpunkt des Verfassers eine einseitige Auffassung bekommt.

Was den Gegenstand der Untersuchung betrifft, so war das Auge des Verfassers stets auf zweierlei gerichtet: einmal auf das innere Frömmigkeitsleben des Katholizismus, dann auf sein lichtes Ideal, das in der empirischen Wirklichkeit immer nur gesucht und unvollkommen ausgeprägt ist. Eben deshalb mußten Kirchengesetz und Kirchenrecht, kirchliche Verfassung und kirchliche Theologie hinter der lebenswarmen Frömmigkeit zurücktreten, und soweit sie behandelt werden mußten, immer im Hinblick auf diese

letztere betrachtet werden. Über das Äußere des Katholizismus kann man sich ja in genug anderen Büchern orientieren, und diese äußeren Dinge können andere Gelehrte weit besser behandeln als der Schreiber dieses Buches. Aber woran es in der theologischen Literatur fehlt, das sind Werke, in denen wir die Herztöne der katholischen Frömmigkeit belauschen und den Pulsschlag des katholischen Lebens fühlen können. Weil es dem Verfasser auf das strömende Leben ankam, nicht auf Doktrinen und Theorien, darum schöpfte er seinen Stoff ebenso aus einer reichen persönlichen Erfahrung und Beobachtung wie aus den literarischen Urkunden der Vergangenheit. Es gibt nun freilich auch unter den heutigen Theologen manche „pergamentene" Gelehrte, die ein solches Unternehmen für höchst unwissenschaftlich halten; sie beurteilen ja oft genug den Wert eines Werkes nach der Zahl der zitierten Bücher und der Textkonjekturen und erblicken überhaupt in der Unpersönlichkeit und Unlebendigkeit das Kriterium des wissenschaftlichen Arbeitens. Der Verfasser vertritt einen genau entgegengesetzten Wissenschaftsbegriff; die Wissenschaft hat nur insoferne Sinn und Wert, als sie uns das Leben erschließt und näherbringt. Und weil Religion das höchste, reinste und kraftvollste Leben ist — das Leben in und mit dem Urgrund alles Lebens selber —, darum muß die Religionswissenschaft in einem noch höheren Sinn als alle anderen Wissenschaften eine lebendige Wissenschaft, eine Wissenschaft vom Leben sein. Wenn Religionsforscher und Theologen nur in vergilbten Codices blättern und in Scherben wühlen, dann muß man ihnen die Worte zurufen: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?" „Gott ist kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen."

In gleicher Weise wird manchen doktrinären Köpfen die Einstellung auf das religiöse und kirchliche I d e a l als unwissenschaftliche, müßige Schwärmerei erscheinen; der nackte und öde Empirismus beherrscht ja noch weite Strecken der historischen Theologie. Nur kein Wörtchen vom Seinsollenden, nur keine Andeutung eines persönlichen *Credo*, nur keine axiomatische Forderung! — das scheint noch immer die Losung mancher „Gottesgelehrter" zu sein. Kein Wunder, daß jüngst ein Nichttheologe die boshafte Bemerkung machte: „Theologie ist die Wissenschaft, die von ihrem Gegenstand — θεός — nicht redet." Nein, ein Religionsforscher, der es Ernst nimmt mit seinem Gegenstand, der kann nicht bloß deskriptiv verfahren, der kann nicht bloß sagen: so und so i s t es, nein, er

muß wertend und fordernd Stellung nehmen und sagen: so ist es, und so sollte es sein und so muß es werden. Gegen den lebensfremden Doktrinarismus, welcher der schlimmste Feind der Religionswissenschaft ist, zieht der Schreiber dieses Buches energisch zu Felde.

Die Gesinnung, aus der diese Darstellung des Katholizismus floß, ist das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ. Sie ist mit unbedingter Wahrhaftigkeit und mit aufrichtiger Liebe geschrieben, darum gleichzeitig Anklage und Apologie. Trotzdem der Verfasser es vermieden hat, in dem Schmutze zu wühlen, der sich in der römischen Kirche im Laufe der Jahrhunderte angesammelt hat, mußte er doch in aller Offenheit die wichtigsten Anklagen aussprechen, welche die Geschichte gegen sie, zumal gegen ihre Hierarchie, erhebt; ich sage die Geschichte; denn es sind nicht subjektive Urteile, sondern einfache Tatsachen, die sich nicht wegdisputieren lassen und die abzuschwächen und zu vertuschen Feigheit und Charakterschwäche wäre[6]. Nicht Nörgelsucht oder Hochmut, auch nicht mangelndes Verständnis für die menschliche Schwäche, sondern reine Wahrhaftigkeit hat den Verfasser zur Kritik an der römischen Kirchenleitung und zur ausführlichen Wiederholung der Anklagen genötigt, die er in seinen „Vorträgen" erhoben hat und über die sich einzelne Kritiker so erregt haben (während andere katholische Theologen ihm ihre Dankbarkeit dafür ausgesprochen haben). In früheren Zeiten wäre eine solche Kritik allgemein verstanden worden — sonst hätte ein Bernhard von Clairvaux nie seine fünf Bücher *de consideratione* schreiben noch Dante schlechte Päpste in die Hölle versetzen können. Wenn heute kein Katholik mehr vom klar erfaßten katholischen Ideal aus die ihm widersprechenden Erscheinungen offen zu verurteilen wagt, so ist das nur ein Zeichen dafür, daß der große und freie, wahrhaft katholische Geist des Gehorsams einem knechtischen Gehorsam Platz gemacht hat, und daß der kirchlichen Hier-

[6] Diese Kritik bezieht sich jedoch, wie hier ausdrücklich hervorgehoben sei, keineswegs nur auf die römische Hierarchie, sondern *implicite* auch auf die leitenden Bureaukratien in den anderen christlichen Kirchen. Man braucht im deutschen Protestantismus nicht weit blicken, um den Geist der lieblosen Machtpolitik zu entdecken, für den die römische Hierarchie das klassische Beispiel ist. Nur die Dimensionen und die Namen sind andere, die Sache aber ist hier wie dort dieselbe.

archie die christliche Demut verlorengegangen ist, die auch Kritik ertragen muß und solche nicht mit dem Anathem beantworten darf.

Dieselbe Wahrhaftigkeit, welche den Verfasser zu harten Anklagen gegen die Kirchenbehörde nötigt, bestimmt seine kritischen Ausführungen über die Anfänge des Christentums und die Entstehung der Kirche. Die Behauptung, daß Jesus von Nazareth eine kirchliche Institution nicht förmlich „gestiftet" hat, ist nicht Historismus und erst recht nicht ein bloßes Nachbeten protestantischer Bibelkritik[7], sondern einfach die ehrliche Anerkennung eines geschichtlichen Faktums, der sich ein ernster Erforscher des Neuen Testaments nicht entziehen kann. Wer hier von „Radikalismus" spricht, dem muß man sagen, daß am radikalsten immer die Tatsachen sind, und daß der auf das Tatsächliche gerichtete Wahrheitssinn des wissenschaftlichen Forschers nie „radikal" genug (d. h. ja lediglich bis zur Wurzel greifend) sein kann. Wem freilich die ganze Problematik der Bibelkritik und Dogmengeschichte völlig fremd ist, oder wer sie nur vom Hörensagen kennt — und das ist leider bei sehr vielen katholischen Theologen der Fall, wie die katholische Kritik der Vorträge nur zu deutlich erwiesen hat —, mit dem kann man über diese Dinge sich überhaupt nicht auseinandersetzen. Und wer infolge einer besonderen Veranlagung keinen geschichtlichen Sinn hat, dem kann man diese Tatsachen ebensowenig beweisen wie einem Farbenblinden den Unterschied von Grün und Rot. Nicht der wissenschaftliche Standpunkt des Verfassers ist ein Historismus, sondern der der römischen Kirchenbehörde, die in der Annahme, als könnten historische Erkenntnisse der lebendigen Religion einen Schaden zufügen, alle modernen bibelkritischen und dogmengeschichtlichen Einsichten verurteilt hat. In Wirklichkeit wird die Lebenskraft des großen katholischen Organismus — das ist freilich etwas anderes als der Machtwille der römischen Kurie — durch die Einsicht in den eschatologischen Charakter der Predigt Jesu, in den allegorisch-mystischen Charakter des vierten Evangeliums, in die Unechtheit von Mt. 16, 18 und anderes mehr ebensowenig bedroht und geschwächt wie durch das kopernikanische Weltsystem oder die Ergebnisse der Paläontologie und Anthropologie[8].

[7] Daß der Verfasser auch in bibelkritischen Fragen seine eigenen Wege geht, so besonders in der johanneischen Frage, werden seine katholischen Kritiker an diesem Buche nur zu deutlich merken.

[8] Im Grunde genommen hat keine christliche Kirche so wenig von der Bibel-

Wenn in diesem Buche die geschichtlichen Probleme mit besonderer Ausführlichkeit und besonderem Nachdruck behandelt sind, so geschah es vor allem zur Abwehr des Historismus, dessen sich die römische Kirchenleitung samt ihren apologetischen Trabanten schuldig gemacht hat.

Die unbestechliche Wahrhaftigkeit, mit welcher der Verfasser dem Katholizismus gegenübersteht, ist stets verschwistert mit der warmen und aufrichtigen Liebe. Alle Ausführungen dieses Buches sind durchdrungen von der pietätvollen Liebe des Verfassers zu der Kirche, der er — neben seinem hochverehrten Meister Söderblom — als Religionsforscher und Christ sein Bestes verdankt. Aber es ist nicht allein diese dankbare Kindesliebe zur geistigen Mutter, sondern ebenso die weite Liebe des Religionsforschers zu seinem Gegenstande, eine universelle Liebe, die in aller Welt — in der Heimat wie in der Fremde, innerhalb wie außerhalb des Christentums — das religiös Wertvolle und Lebendige aufspürt und in die Arme schließt, die sich nie abstoßen läßt durch die Fremdheit und Häßlichkeit der äußeren Formen, sondern immer den frommen Menschen ins Herz schaut. Es ist endlich jene Liebe, die zum Wesen des echten Christentums gehört, eine Liebe, die sich nicht einengen läßt auf die Menschen (im Sinne des *interficite errores, diligite errantes*), die vielmehr gerade das umfaßt, was allezeit und überall den Menschen das Höchste und Heiligste ist, ihre Religion. Eine solche Liebe kennt keine Exklusivität; sie ist frei von aller konfessionellen Tabuangst, die sich bei jeder Berührung mit anderen religiösen Anschauungen zu verunreinigen glaubt, frei von aller theologischen Selbstgerechtigkeit und Unfehlbarkeit, die immer einen Sack voll Anathemen mit sich führt. Eine solche Liebe richtet nie Schranken auf, sondern reißt sie allenthalben nieder; sie rückt allen eingewurzelten Vorurteilen entschlossen zu Leibe;

kritik zu befürchten wie die katholische, weil sie in ihrem Prinzip über allen theologischen Biblizismus und Historismus schlechterdings erhaben ist. Auch muß diese Kirche, welche das Recht der *naturalis ratio* so nachdrücklich verficht, konsequenterweise der historischen Kritik ebenso Raum gewähren wie der philosophischen Spekulation, die beide nur verschiedene Äußerungen derselben Vernunftkraft sind. Endlich kann keine christliche Konfession der anderen etwas hinsichtlich der Verurteilung der Bibelkritik vorwerfen, weil in allen die ersten Verfechter der kritischen Bibelwissenschaft der Zensur verfallen sind, Richard Simon in der römischen, Bischof Colenso in der anglikanischen Kirche, Robertson Smith und Charles Briggs bei den Presbyterianern.

sie hat nur einen Todfeind, die Engherzigkeit und Starrköpfigkeit. Ihr Ziel ist allezeit das *Ut omnes unum.*

Das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ, das sich der Verfasser zum obersten Grundsatz gemacht, hat zur Voraussetzung einen durchaus überkonfessionellen Standpunkt. Anders ist eine unbefangene Behandlung dieses Gegenstandes gar nicht möglich; einen andern Standpunkt kann ein Vertreter der „vergleichenden" Religionsgeschichte im Grunde gar nicht einnehmen. Insoferne katholisch gleichbedeutend ist mit universell, allumfassend, allseitig, ist dieser Standpunkt des Verfassers durchaus katholisch — zum „Wesen" des Katholizismus gehört ja, wie dieses Buch zeigen soll, der Universalismus. Aber es ist eine Katholizität, die nichts zu tun hat mit dem landläufigen vulgären Katholizismus, erst recht nichts mit dem sektenhaft engen, lieblosen und machthungrigen Romanismus, der sich in der Universalkirche eingenistet hat und ihr das Blut aussaugt. Es ist sozusagen eine „Katholizität in der Potenz", eine Katholizität, welche so weit ist, daß sie den Konfessionskatholizismus sprengt und die mannigfachen Formen des evangelischen Christentums (Luthertum, Calvinismus, Sektentum) nicht nur in ihrem Sonderrecht und Sonderwert versteht und anerkennt, sondern in ihrem Besten enthusiastisch bejaht, eine Katholizität, die Luther und Calvin, John Bunyan und George Fox genau so wie Augustinus und Franziskus als christliche „Heilige" verehrt und liebt. Diese Katholizität ist freilich stets verbunden mit einer unverrückten Konzentration auf das „eine Notwendige" des Christentums, das Wesentliche, Ursprüngliche, Unverfälschte, Reine, auf das „Evangelium". Die mannigfachen Erscheinungen des Katholizismus werden immer wieder auf dieses Eine bezogen, in seinem Lichte betrachtet und von ihm aus gewertet.

In der Verbindung dieser beiden Gesichtspunkte offenbart sich die persönliche Anschauung des Verfassers als „evangelische Katholizität". Darunter ist jedoch nicht ein hochkirchliches Reformprogramm[9] zu verstehen, wie er es in einem

[9] Die Kritik hat dieses Programm beanstandet, einmal, weil das geplante Kirchengebilde künstlich und unorganisch ist, ferner, weil es die Reinerhaltung zweier charakteristischer Typen gefährdet. In der Tat ist es unmöglich, bewußt einen neuen Kirchentypus zu schaffen; Kirchen können nicht „gemacht" werden — das zeigte sich allzu deutlich bei den verfassunggebenden Versammlungen der heutigen deutschen Landeskirchen —, sondern müssen organisch wachsen, besser

der schwedischen Vorträge skizziert hat, sondern ein ganz persönlicher Standpunkt, auf dem er beharren muß, um seine geistige Eigenart zu bewahren, und den er weder Rom noch einem exklusiven Protestantismus opfern kann. Daß man überhaupt einen solchen Standpunkt einnehmen kann, das ist freilich den meisten Konfessionschristen durchaus unverständlich; sie haben ihre etikettierten konfessionellen Schubfächer und wehe dem, der sich nicht in ein solches Schubfach einzwängen läßt! Er wird immer beargwöhnt, als unheimlich und unbequem empfunden. Die große Mehrzahl der religiösen Menschen liebt eben die Enge und kann es nicht ertragen, wenn andere in die Weite streben. Die Christenheit gleicht einem Garten, der durch zahlreiche dichte Hecken abgeteilt ist.

---

gesagt, der Heilige Geist muß die Kirche schaffen und regieren. Aber durch diese Erkenntnis verlieren die kritischen Einwände und Besserungsvorschläge, die vom Verfasser gemacht wurden, nicht ihre Berechtigung. Mit den fünf Forderungen (Einheit, Bischofsamt, Beichte, Sakramentskult, Mystik) hat er wirklich die wundesten Punkte des heutigen Protestantismus berührt; keiner seiner protestantischen Kritiker hat auch nur den Versuch gemacht, bessere Vorschläge zur Behebung der großen kirchlichen Nöte zu machen. Die Fortschritte, welche die hochkirchliche Bewegung macht, beweisen deren Notwendigkeit. Aber so sehr man sich über jede Belebung und Bereicherung des kirchlichen Lebens freuen muß, so sehr man es begrüßen muß, daß durch das Hochkirchentum Verständnis für katholische Ideale geweckt wird, so kann man diese Bewegung in ihrer jetzigen Form doch nicht für aussichtsreich halten. Sie könnte bleibende Lebenskraft nur dann erlangen, wenn sie sich dem Altkatholizismus anschlösse, der ein organisch gewordenes Kirchenwesen darstellt und im wesentlichen das von den Hochkirchlichen erstrebte Ideal verkörpert. Im übrigen stellen das Luthertum wie der Calvinismus besondere Ausprägungen des christlichen Gedankens dar, die in ihrer köstlichen Reinheit erhalten zu werden verdienen. Daß der Verfasser für die Eigenart des reinen lutherischen und reformierten Typus volles Verständnis hat, lehrt seine Schrift über „katholischen und evangelischen Gottesdienst". Die Forderung der Reinerhaltung des evangelischen Typus kann jedoch nur so lange in voller Entschiedenheit aufrechterhalten werden, als Luthertum und Calvinismus imstande sind, den breiten Volkskreisen das lebendige Christentum zu bringen. Der Anblick freilich, den gerade das Luthertum in seinen sächsischen Stammlanden und anderwärts bietet, ist ein sehr trauriger. Weite lutherische Landstriche Deutschlands sind nicht nur völlig entkirchlicht, sondern entchristlicht und reif für die Heidenmission. Solange das „reine" Luthertum nicht hier seine Lebensmacht bewährt — hic Rhodus, hic salta! — sollten die lutherischen Theologen ihre an sich durchaus berechtigten und achtenswerten puritanischen Forderungen mit größerer Zurückhaltung erheben und die hochkirchliche Bewegung nicht ohne weiteres als bloße Krankheitserscheinung abtun.

Alle Bewohner dieses Gartens schauen empor zur einen Sonne und freuen sich ihres Lichtes und ihrer Wärme; aber sie sind außerstande zu denen hinüberzusehen, die in einem andern Teile des Gartens weilen; nur durch das Dickicht erspähen sie die Umrisse der Menschen, die drüben wandeln. Alle Versuche, die Heckenwände zu durchbrechen oder sie gar niederzulegen, schlagen fehl, weil denen, die es hüben und drüben versuchen, immer wieder die Hände gebunden werden. Aber immer wieder gibt es einzelne Menschen, die, gedrängt von der liebenden Sehnsucht, ihre Brüder zu sehen, einen hohen Baum erklettern und von ihm aus den Garten in allen seinen Teilen überschauen. Der Anblick, der sich ihnen da bietet, ist ein ganz anderer als unten durch die Ritzen der Gesträuche; sie sehen zu ihrem Erstaunen, daß nicht nur im eigenen Gartenbezirk schöne Blumen wachsen und liebe Menschen wandeln, sondern auch in den anderen. Es werden nie viele sein, die sich zu einem solch hohen Punkte emporarbeiten, aber die ihn erreichten, wollen nicht wieder hinuntersteigen, weder in den eigenen Gartenteil, aber auch in keinen anderen. In der herrlichen Freiheit dort oben lebt es sich besser als unten in den abgesperrten Gartenbezirken. Wer einmal die Mannigfaltigkeit des christlichen Lebens aller Konfessionen geschaut hat, der kann nicht wieder zurückkehren zu irgendeinem begrenzten Konfessionalismus, so gut er auch alle konfessionell eingeengten Brüder verstehen kann; der weite Mensch wird immer den engen liebevoll dulden, aber nicht umgekehrt der enge den weiten.

Der christliche Universalismus, den der Verfasser für seine Person vertritt, stellt ihn von selbst in entschiedenen Gegensatz zu den extremen Ausprägungen des Konfessionsgedankens. Daß in der heutigen römischen Kirche für ihn kein Platz war und ist, wird dieses Buch zur Genüge zeigen. Sein Gegensatz zu Rom ist tiefer, als die meisten Leser erkennen werden; wer von ihnen sich die Mühe nähme, den *Syllabus Lamentabili* und die *Encyclica Pascendi* zu lesen, der würde entdecken, daß die kurialistische Brandmarkung des Modernismus als des *conlectus omnium haereseon* auch dieses Buch trifft[10]. Vielleicht ist es die umfassendste Programmschrift des

[10] Der „Modernismus" ist freilich ein sehr komplexes Phänomen und nur durch seine kurialistischen Zensoren in ein einheitliches scholastisches System gebracht worden. Bestimmte „modernistische" Theorien wie den radikalen Agnostizismus, Sensualismus und Pragmatismus lehnt der Verfasser durchaus ab.

katholischen Modernismus, die bisher erschienen ist; es ist ganz im Geiste George Tyrrells gehalten, nur daß es sich von ihm und anderen Modernisten durch die Hochschätzung und Liebe des echten evangelischen Christentums und die dankbare Anerkennung der protestantischen Forschungsarbeit unterscheidet[11]. Mit dem tragischen Schicksal des katholischen Modernismus ist auch das Schicksal des Verfassers unlöslich verflochten. Aber die äußere Trennung von Rom bedeutet keine innere Trennung von der *una sancta catholica et apostolica* und erst recht keine Apostasie von dem katholischen Ideal, das Augustinus und Thomas von Aquino — und in seiner Art auch Calvin — verfochten haben.

Nicht minder stark wie gegen Rom ist der Gegensatz gegen den exklusiven protestantischen Konfessionalismus, den liberalen wie den orthodoxen. Insoferne der Protestantismus die Einseitigkeit und Ausschließlichkeit zum Prinzip erhebt, muß ihm der Verfasser als Vertreter eines universellen Christentums widersprechen, und gerade durch diesen Widerspruch die Universalität des Evangeliums verteidigen. Einer der protestantischen Kritiker behauptete, der Verfasser habe die kostbare Perle — das Evangelium — gefunden, aber sei nicht bereit dafür alles dahinzugeben. Schon die Wahl dieses Bildes verrät unverkennbar die Einseitigkeit des Schreibers, die er ja auch sonst deutlich genug ausspricht. Man muß ihn daran erinnern, daß Jesus das Gottesreich nicht nur mit der köstlichen Perle verglichen hat, sondern ebenso mit dem Senfkörnlein, das zum großen Baum heranwächst, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels nisten, und mit dem Sauerteig, der das ganze Mehl durchsäuert. Das Evangelium ist keine exklusive, sondern eine universelle, eine katholische Größe, es ist „das Pleroma aller Kräfte und Werte", es will die ganze Welt erobern und durchdringen, es will „allen alles" und „alles in allem" werden — diese paulinische Lieblingsformel drückt die Katholizität des Evangeliums in aller Schärfe aus. Wer diesen universellen Charakter des Evangeliums leugnet, wer immer nur die Formel „Das Evangelium lauter und rein" im Munde führt, der raubt ihm dadurch seine welterobernde Kraft, der läßt den Schatz im Acker ruhen, statt mit ihm zu wuchern. Und wie das

[11] Die katholischen Modernisten haben — wohl um bei der Hierarchie kein Mißtrauen zu erregen — immer wieder ihre Dankesschuld gegenüber der protestantischen Theologie verleugnet.

Evangelium Jesu, so ist, genau besehen, auch das reformatorische Christentum, so einseitig es auch in seinen einzelnen Ausprägungen sein mag, als Ganzes betrachtet, eine universelle Größe, eine *complexio oppositorum* wie der Katholizismus, nur eine viel weniger vereinheitlichte und ausgeglichene als dieser. Erst die zahllosen evangelischen Kirchen, Sekten, Gruppen, Richtungen und Persönlichkeiten — vom Luthertum bis zum Täufertum, vom Anglikanismus bis zum Quäkertum, von Luther und Melanchthon bis zu Carlyle und Kierkegaard — bilden das evangelische Christentum. Obgleich dem „Genius" Luthers — beileibe nicht dem dogmatisierten und erstarrten Luthertum und erst recht nicht dem lutherischen Staatskirchentum, dieser gröbsten Verzerrung des christlichen Kirchenideals — der „Primat" im evangelischen Christentum zukommt, ist nichts so verkehrt wie die völlige Identifizierung von lutherischem und evangelischem Christentum. Wer den ganzen Protestantismus in seiner widerspruchsvollen Vielgestaltigkeit genau studiert, der wird von selbst zum Universalismus gedrängt und lernt so jenen Universalismus verstehen, der in der römisch-katholischen Kirche verkörpert ist. Die Zahl der wahrhaft universellen Geister unter den evangelischen Theologen ist freilich nicht allzu groß; aber ihre Namen sind um so gewichtiger[12]: Adolf Harnack, Paul Wernle, Ernst Tröltsch, Rudolf Otto[13], Edvard Lehmann, Nathan Söderblom. Sie alle vertreten — wenn sie auch zum Teil nicht den Namen gebrauchen — eine „evangelische Katholizität" und verbürgen das gute Recht dieses Standpunktes auf evangelischem Boden. Wer dieses Recht bestreitet, hat — ohne es zu ahnen — das protestantische Grundprinzip verleugnet[14]. Mit dem glei-

[12] Alle die genannten haben den Entwicklungsgang des Verfassers beeinflußt. Was ihn an diesen anzog, war eben die universelle Weite, die anderen protestantischen Theologen völlig fehlt.

[13] Rudolf Otto ist derjenige unter den führenden Theologen der Gegenwart, der vom konfessionellen Protestantismus wohl am weitesten entfernt ist. Seine Schätzung des Mystischen und Kultischen, seine Wertung der indischen Religionen, sein Eintreten für einen „religiösen Menschheitsbund", zeigt ihn als Vertreter eines ausgesprochen universellen Typus.

[14] Die universelle Einstellung des Verfassers — und nichts anderes — hat diesen zum Verständnis und zur Liebe des reformatorischen Christentums geführt. Diejenigen, welche fordern, daß er nun seine Universalität zugunsten einer sektiererischen Exklusivität preisgebe, verlangen, daß er den Ast absäge, auf dem er sitzt.

chen Recht geht aber der Verfasser dieses Buches noch einen Schritt weiter, indem er für seine Person die traditionellen Konfessionsgrenzen zwischen Katholizismus und Protestantismus entschlossen ignoriert und für jenen christlichen Universalismus sich einsetzt, der letzten Endes ebenso das katholische wie das evangelische Ideal darstellt und in dem die beiden Hauptformen des Christentums sich decken. Das Endziel dieses Universalchristentums ist die größte Einheit in der größten Mannigfaltigkeit, die größte Reinheit in dem größten Beziehungsreichtum, es ist das, was Paulus in dem unvergleichlichen Worte ausdrückt: ἵνα ᾖ ὁ θεός πάντα ἐν πᾶσιν (1 Kor. 15, 22).

* * *

Damit übergebe ich dieses Buch dem Urteil meiner katholischen und evangelischen Mitchristen. Viele werden den freien und universellen Standpunkt des Verfassers nicht verstehen können, die heutige Zeit, in der sich — wenigstens in Deutschland — die konfessionellen Gegensätze zwischen Katholizismus und Protestantismus eher verschärft als gemildert haben, ist, wie der Verfasser immer wieder erfahren mußte, für eine Brückenarbeit nicht empfänglich[15]. Aber wie auch das Urteil ausfallen mag, für den Verfasser gibt es nur eine Losung: *Segue il tuo corso e lascia dir le genti.*

Für reiche Anregungen bin ich den beiden englischen Laiengelehrten Baron Friedrich von Hügel, dem bedeutendsten katholischen Religionsforscher der Gegenwart, und Mrs. Evelyn Underhill, der

[15] Die Unfähigkeit bestimmter protestantischer Kreise zum Verständnis einer weiten Auffassung des konfessionellen Problems hat sich besonders deutlich in der Beurteilung von L. Fendts Werk „Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas" (1921) gezeigt. In der „Allgemeinen lutherischen Kirchenzeitung" (1922 Nr. 8) hat es W. Elert fertiggebracht, dieses Buch (das von katholischer Seite selbstverständlich durchaus abgelehnt wurde) als Propagandaschrift für den Katholizismus zu verdächtigen und wie ein Generalinquisitor im Namen des evangelischen Deutschland nach den Motiven seiner Konversion zu fragen. Der Herausgeber ruft sogar in der Vorbemerkung sehr deutlich nach einem Ketzergericht. Und andere haben in diesen Ruf eingestimmt, nicht ahnend, daß sie dadurch nur ihre krasse *ignorantia in catholicis* dokumentieren und den Eindruck erwecken, als zitterten sie bei jedem katholischen Windhauch für ihre lutherische Sache. Eine starke und selbstsichere evangelische Frömmigkeit kennt kein solch kleinliches Bangen.

besten Kennerin der katholischen Mystik, zu besonderem Dank verpflichtet. Da ihre Werke in Deutschland so gut wie unbekannt und unzugänglich sind, habe ich sie ausführlicher zu Worte kommen lassen als andere Autoren. — Die Literaturangaben des Buches sind nirgends erschöpfend; hätte ich Vollständigkeit erstrebt, so wäre dies Buch eine Bibliographie geworden. Ich gab immer nur eine charakteristische Auswahl, wobei die weniger bekannte Literatur den Vorzug vor der bekannten hatte.

Endlich danke ich herzlich allen lieben Helfern, die an dem Zustandekommen des Buches ihren Anteil haben, allererst meiner Frau, die während der schweren und zeitweise meine Gesundheit beeinträchtigenden Arbeit mir hilfreich zur Seite stand und in aufopfernder Weise das ganze Manuskript herstellte sowie eine Korrektur las, ferner meinem Vater, meinem Bruder Hans und meinen Schülern Karlfried Hering, Fritz Oskar Schöfer, Arnold Döring und Hans Döring. Auch meinem Verleger Herrn Ernst Reinhardt danke ich dafür, daß er in dieser schweren Zeit die Herausgabe dieses umfangreichen Werkes übernommen hat. In Anbetracht der steten Preissteigerung mußte ich ihm dadurch entgegenkommen, daß ich die erste Hälfte des Manuskripts schon vor Fertigstellung des Ganzen ablieferte. Infolgedessen konnte manche Inkongruenz, Unebenheit und Wiederholung nicht vermieden werden. Wohlwollende Leser werden diese formalen Mängel gewiß mit den Zeitumständen zu entschuldigen wissen.

Brackwede (Westfalen), 18. Oktober 1922.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Einleitung 1

I. Hauptteil. Das Werden des Katholizismus im Spiegelbild seiner Genien

I. Abschnitt. Die neutestamentlichen Wurzeln des Katholizismus 17

Kap. 1. Jesus und der Katholizismus 17
Kap. 2. Die Anfänge des Katholizismus in der jerusalemischen Urgemeinde 43
Kap. 3. Paulus als Wegbereiter des Katholizismus . . 49
Kap. 4. Der Katholizismus im nachpaulinischen Schrifttum des Neuen Testaments 61
Kap. 5. Das vierte Evangelium und die katholische Mystik 66

II. Abschnitt. Der Katholizismus des christlichen Altertums 79

Kap. 1. Der Kampf gegen den Gnostizismus und Marcionitismus 79
Kap. 2. Das katholische Ideal der alexandrinischen Theologie 85
Kap. 3. Der Katholizismus der nachnicänischen Ostkirche. Dionysius Areopagita und Joannes Damascenus . . 90
Kap. 4. Der Idealkatholizismus des heiligen Augustinus . 97

III. Abschnitt. Der mittelalterliche Katholizismus . . . 108

Kap. 1. Gregor der Große 108
Kap. 2. Bernhard von Clairvaux 110
Kap. 3. Die Summa theologica des Thomas von Aquino 112
Kap. 4. Die Frömmigkeit des heiligen Franz von Assisi 125
Kap. 5. Dantes Divina Commedia 134

IV. Abschnitt. Der neuzeitliche Katholizismus 145

Kap. 1. Das Tridentinische Konzil 145
Kap. 2. Ignatius von Loyola 149
Kap. 3. Alfons von Liguori 153

Seite

II. Hauptteil. Die Grundelemente des Katholizismus

I. Abschnitt. Die primitive Religion 161

A. Die Volksfrömmigkeit 161

Kap. 1. Merkmale der primitiven Volksreligion . . . 163
Kap. 2. Heilige Kräfte, Gegenstände 167
Kap. 3. Der personale Umgang mit den himmlischen Mächten 181
Kap. 4. Das Kirchenjahr in der Volksfrömmigkeit . . 202
Kap. 5. Der Wunderglaube 212
Kap. 6. Der Jenseitsglaube 216

B. Die primitiven Elemente im katholischen Kult und in der katholischen Kultdogmatik 221

II. Abschnitt. Die Religion des Gesetzesdienstes und der verdienstlichen Werke 237

Kap. 1. Das Glaubensgesetz 238
Kap. 2. Das Sittengesetz 243
Kap. 3. Die Kasuistik 246
Kap. 4. Die Beichte 253
Kap. 5. Die Skrupulosität 261
Kap. 6. Die guten Werke und Ablässe 269

III. Abschnitt. Die juridisch-politische Kircheninstitution . 276

Kap. 1. Sichtbare Rechtskirche und unsichtbare Geistkirche 276
Kap. 2. Die episkopale Hierarchie 278
Kap. 3. Die papale Hierarchie 284

I. Die Geschichte des Papsttums 284
II. Der päpstliche Kurialismus und das päpstliche Kirchenrecht 306
III. Ultramontanismus und Jesuitismus 311
IV. Die Sünden Roms 317
V. An papa sit Antichristus? Die Passion des mystischen Christus 327
VI. Der Sehnsuchtstraum vom Pastor angelicus . . 334
VII. Die Bedeutung des Papsttums 341

Seite

IV. Abschnitt. Die rationale Theologie 347

Kap. 1. Die Apologetik 347
Kap. 2. Die Dogmatik 357

V. Abschnitt. Die Mysterienliturgie 377

VI. Abschnitt. Das asketisch-mystische Vollkommenheitsideal 435

A. Das Mönchtum 437

Kap. 1. Das monastische Ideal 437
Kap. 2. Die Haupttypen des katholischen Ordenswesens 461
Kap. 3. Ideal und Wirklichkeit im Mönchtum . . . 468
Kap. 4. Die Bedeutung des Mönchtums 471

B. Der mystische Gottesumgang 476

Kap. 1. Die Geschichte der katholischen Mystik . . . 477
Kap. 2. Der Stufengang des mystischen Lebens . . . 498
Kap. 3. Mystik und Kirche 517
1. Christusmystik und Sakramentsmystik 517
2. Der Einfluß der Mystik auf die katholische Frömmigkeit 539

VII. Abschnitt. Evangelisches Christentum im Katholizismus 556

Schluß. Das Wesen des Katholizismus

Kap. 1. Die Wesensmerkmale des Katholizismus . . . 595
Kap. 2. Idee und Erscheinung, Ideal und Wirklichkeit, Katholisch und Römisch 621
Kap. 3. Oportet et haereses esse. Katholisch und Evangelisch 638
Kap. 4. Die Zukunft des Katholizismus 646

Übersetzung der fremdsprachlichen Zitate 662
Register 682
Nachträge und Berichtigungen 696

EINLEITUNG

„Multa sunt, quae in eius (Cathoticae Ecclesiae) gremio me iustissime tenent. Tenet consensio populorum atque gentium, tenat auctoritas miraculis incohata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata; tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum, tenet postremo ipsum Catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic ista Ecclesia sola obtinuit; ut cum omnes haeretici se catholicos dicere velint, quaerenti tamen peregrino alicui, ubi ad catholicam conveniatur, nullus haereticorum vel basilicam suam vel domum, audeat ostendere. Ista ergo tot et tanta nominis christiani carrissima vincula recte hominem tenent credentem in Catholica Ecclesia, etiamsi propter nostrae intelligentiae tardidatem vel vitae meritum veritas nondum se apertissime ostendat."

Augustinus, Contra epistolam Manichaei I 5.

Einleitung

„*Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam*" (Matth. 16, 18). In goldenen Riesenlettern schimmern diese Worte an der Kuppel der Peterskirche zu Rom, Worte der Kraft, des Stolzes, der Siegesgewißheit sondergleichen. Sie sind die *magna charta*, die feierliche Stiftungsurkunde der römischen Kirche und des römischen Papsttums, entnommen dem Buch der Bücher, entstammend dem Munde des ewigen Gottessohnes. Es ist, als riefen sie die ganze Weltgeschichte auf, Zeugnis abzulegen für ihre Wahrheit. 1900 Jahre steht diese Weltkirche, die in Rom ihren Mittel- und Einheitspunkt hat. Sie ist die christliche Erbin des *Imperium Romanum*, doch sie ist unendlich mehr als das Weltreich der römischen Cäsaren: Christi sichtbares Reich auf Erden. „*Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*" — dieser Siegesruf erscholl aus freudevollen Christenherzen, als in der Weltstadt am Tiber die heidnischen Götterbilder und Altäre stürzten. Klingt dieser Ruf nicht noch heute aus jenem Riesendom an unser Ohr? In ihm waltet ja der sichtbare Stellvertreter jenes unsichtbaren Herrschers, der Sachwalter jenes geistigen Königs, der *vicarius Christi;* in ihm wirkt der Nachfolger des Apostelfürsten Petrus, der in Christi Namen die Himmelsschlüssel trägt, der kraft göttlicher Vollmacht bindet und löst, der nach Christi Auftrag die Völker lehrt und nach seinem Willen die fromme Christenherde weidet. „*Ubi Petrus, ibi ecclesia*". Wenn jener Priesterkönig im schneeweißen Talare und mit der prunkvollen Tiara auf dem Haupte, seine Stimme erschallen läßt, dann lauscht die ganze Kirche auf sein Wort, dann gehorcht die ganze Schar der Gläubigen seinem Winke, dann jubeln ihm die Herzen aller frommen Kirchenchristen zu; denn er redet nicht aus eigener Kraft, sondern Gottes Geist redet aus ihm. Und wie sein Wort unfehlbares Gotteswort ist, so ist die Kirche, die er lenkt, unvergängliches Gotteswerk, gebaut auf einem unüberwindlichen Felsen, dem alle Stürme der Zeit nichts anhaben können, an dem alle Brandungen der Geschichte sich brechen, an dem alle Angriffe der Welt zerschellen. „*Non praevalebunt adversus eam*" (Matth. 16, 18) — „*pugnare potest,*

expugnari tamen non potest" (Augustinus de symb. 13). Allem Zerstörungswerk trotzt diese auf Petri Fels gegründete Kirche, bis ihr Stifter wiederkehren wird von den Wolken des Himmels, um Gericht zu halten über ihre Widersacher und um sie zu vollenden im ewigen Gottesreich. „*Non vincetur ecclesia, non eradicabitur nec cedet quibuslibet tentationibus, donec veniat huius saeculi finis*" (Augustinus, En. in psalm. 60, 6).

Ein grandioses Geschichtsbild tut sich vor unseren Augen auf, ein Bild, das die Frommen dieser Kirche berauscht und entzückt, dessen Herrlichkeit aber auch die außerhalb dieser Kirche Stehenden berücken muß. Aber ist dieses Bild denn Wirklichkeit, ist es nicht schließlich eitle Fata morgana, eine furchtbare Selbsttäuschung, der unzählige Gläubige zum Opfer gefallen sind? Ein frommer deutscher Augustinermönch, der um die Gewißheit des Heils wie kein anderer gekämpft und gerungen, ward irre an der Göttlichkeit und Christlichkeit dieser Kirche und ihres Oberhauptes; hinter der glänzenden Hülle glaubte er satanischen Trug und teuflische Bosheit zu schauen. Diese Kirche war für ihn nicht mehr Christi Braut, sondern die babylonische Hure; dieser Priesterfürst war für ihn nicht mehr Christi Stellvertreter, sondern Satans Werkzeug; dieses ‚Papsttum galt ihm nicht mehr als von Christus, sondern „vom Teufel gestiftet". Jenes Doppelbild gleißenden Scheines und tiefer Finsternis wühlte sein Herz bis ins Innerste auf, und voll Kühnheit und Zorn schleuderte er wider den Papst jenes alte apokalyptische Wort vom Antichrist; im Inhaber der *cathedra Petri* sah er jenes dämonische Wesen der Endzeit, das sich in die Lichtgestalt des Messias kleidet, um die Herzen der Frommen zu betören und ins Verderben zu reißen, das dem Gottessohn gleichsieht und doch sein teuflisches Widerspiel ist. Und Luther sagte sich los von der „antichristlichen" Papstkirche und kämpfte gegen sie mit der Wucht und Schärfe eines Propheten; und er entriß Millionen von Seelen ihrem mütterlichen Schoße. Er zerschlug die Einheit der christlichen Kirche und spaltete die Christenheit in zwei feindliche Heere, die sich bekämpfen bis zum heutigen Tage. Wohl konnte er jene Kirche nicht zerstören, wie er wollte und hoffte; wohl hat sie sich von dem furchtbaren Schlage, den er ihr versetzte, wieder erhoben; aber seitdem er den Kampfesruf gegen sie erschallen ließ, hat sie etwas von ihrer inneren Kraft verloren; sie ist nicht mehr das, was sie vorher gewesen; sie ist nicht tot oder gebrochen, aber sie ist getroffen und geschwächt, und sie trägt einen Stachel in ihrem Fleische.

Luther sah mit dem scharfen Auge des *homo religiosus*, des prophetischen Genius; ihm ging es nur um Gott und seine Gnade; darum schaute er durch blendende Hüllen und blickte in verborgene Tiefen. Alles Widerchristliche, das im Laufe der Jahrhunderte in dieser Kirche sich angesammelt hatte, brandmarkte er mit staunenswerter Sicherheit; es war so viel, daß er nicht glauben konnte, diese Kirche sei Jesu Werk und Stiftung. Luthers prophetische Intuition antizipierte die große geschichtliche Einsicht der kritischen Bibelwissenschaft: Jesus von Nazareth hat diese Kirche nicht gewollt, nicht gegründet, nicht vorhergesehen. Der Mann, der auf Galiläas Fluren wandelte, ist nicht der Stifter der römischen Weltkirche. Die majestätischen Worte, die an der Kuppel der Peterskirche prangen, sind nicht seine Worte, sondern die Schöpfung einer späteren christlichen Epoche. Jesus dachte nicht daran, eine weltumspannende Kircheninstitution ins Leben zu rufen; er lebte im festen Glauben an die unmittelbare Nähe des Weltendes, an das baldige Kommen des Gottesreiches; nichts lag ihm ferner als die Bindung des Heils an eine kirchliche Rechts- und Gnadenanstalt. Sein Glauben, Hoffen und Lieben bewegte sich auf einer gänzlich anderen Ebene als der des starren Kirchentums. Die Erkenntnis des eschatologischen Charakters seines Evangeliums ist die kopernikanische Tat der modernen Theologie; mit einem Schlage stürzt sie das katholische Dogmensystem um und hebt den Riesenbau der römischen Kirche aus den Angeln. Zwischen Jesus und der katholischen Kirche scheint sich eine abgründige Kluft aufzutun, die keine noch so feine und kluge Apologetenkunst zu überbrücken imstande ist.

Eine furchtbare Tragik und Ironie scheint in dieser unabweisbaren Einsicht der kritischen Religionsforschung zu liegen. Nur wer selbst einmal geglaubt hat, daß die Kirche Jesu Stiftung ist, die kraft seiner Verheißung dauern muß bis zum Weltenende, nur der kann die Erschütterung ermessen, welche diese geschichtliche Erkenntnis mit sich bringt. Enthüllt sich dieser fromme Glaube nicht als eine Riesentäuschung, als ein Riesentrug? Denn wenn Jesus keine Kirche gestiftet hat, wenn er jenes gewaltige Wort vom Felsenbau nicht gesprochen hat, dann erscheint die wichtigste Selbstaussage der römischen Kirche als unwahr; dann, so dünkt uns, sind die auf dieses Wort pochenden Hierarchen blinde Blindenführer, und ihre Gläubigen irregeführte Blinde; und beide stürzen in die Grube. Das Urteil der Geschichte wiegt ungleich schwerer als das aus der religiösen Leidenschaft geborene Urteil des

Wittenberger Reformators. Es scheint die Verwerfung dieser Kirche zu besiegeln; es scheint der Hierarchie jede göttliche Vollmacht, jeden inneren Rechtsanspruch auf Gehorsam und Unterwerfung zu rauben. Wer den Gewissensdruck der päpstlichen Hierarchie erfahren und geseufzt hat unter den Folterqualen des römischen Systems, der atmet bei dieser Erkenntnis befreit auf. Und wer das Kirchenchristentum haßt und doch Jesus liebt von ganzem Herzen, der jubelt bei diesem Gedanken, daß die Stiftungsurkunde von Kirche und Papsttum als ungeschichtliches Dokument erkannt ist.

Jesus ist nicht im buchstäblichen Sinne der Stifter der katholischen Kirche — wir können, wenn wir wahrhaftig sind, diese geschichtliche Wahrheit nicht bestreiten; aber wir dürfen auch, wenn es uns ernst ist um alles religiös Wertvolle, den Blick nicht auf sie einengen. Die ausschließliche Bindung unseres religiösen Urteils an die Geschichtserkenntnisse bedeutet eine Überspannung des geschichtlichen Wahrheitssinnes, eine verhängsnisvolle Überschätzung der Geschichte; der Historismus ist ebenso zu verurteilen wie sein Gegenteil, die ἀνιστορησία, die Verleugnung und Ignorierung der Geschichte. Die geschichtlichen Tatsachen erfordern Achtung und Anerkennung, ja, vom religiösen Menschen erfordern sie Ehrfurcht; denn der Ewige selbst ist es, der die Geschichte schafft. Wir haben kein Recht, sie nach unseren theologischen Theorien umzudeuten. Andererseits entscheidet die geschichtliche Genesis eines Phänomens niemals über seinen inneren Wert oder Unwert. Auch wenn die katholische Kirche nicht von Jesus gewollt ist, auch wenn die Zurückführung ihres Ursprunges auf Jesus eine geschichtliche Selbsttäuschung, ja eine halb bewußte, halb unbewußte Geschichtskonstruktion ist, sie ist und bleibt eine grandiose Erscheinung; sie steht einzigartig in der Geschichte der Religionen da, sie birgt einen unübersehbaren Reichtum von religiösen Werten in sich. Wenn wir ihr Werden und Wachsen durch die Jahrhunderte verfolgen, wenn wir ihre lange Geschichte hineinstellen in die gesamte Geschichte der Religion, dann überschauen wir sie erst in ihrer ganzen Größe und Wertfülle, dann sinkt die Bedeutung jener geschichtlichen Wahrheit immer mehr herab. Wir haben längst gelernt in der außerchristlichen Religionsgeschichte tiefes, inniges und köstliches Frömmigkeitsleben anzuerkennen, wir erfassen in liebevoller Einfühlung religiöse Welten, die weitab von Jesu Evangelium liegen. Warum sollen wir nicht auch diese Kirche schätzen und lieben lernen, die wohl von Jesus nicht

gestiftet und gewollt ist, aber mit ihm doch in einem inneren Zusammenhang steht und stehen will, die seine Kirche sein, die sein Evangelium den Menschen verkünden will? Die historische Erkenntnis darf nicht das ausschlaggebende Moment bei der Beurteilung des Katholizismus bilden; wir müssen mit weit aufgeschlossenem Herzen und in sorgfältiger Einzelbetrachtung die ganze Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens studieren, das in der katholischen Kirche seine Heimstätte hat, und mag es noch so unvereinbar mit Jesu Frömmigkeit und Verkündigung sein oder scheinen. Erst wenn wir ganz vertraut geworden sind mit dem vielgestaltigen Frömmigkeitsleben des Katholizismus, dürfen wir einen endgültigen Vergleich mit Jesu Evangelium anstellen und das abschließende Urteil fällen.

Der Katholizismus ist ein riesenhafter religiöser Organismus; er ist sich selbst der Mannigfaltigkeit und Fülle der von ihm umschlossenen religiösen Lebensformen nicht voll bewußt. Seine dogmatische Lehre bringt die verschiedenartigen Erscheinungen auf einen Generalnenner, sie abstrahiert aus der bunten Fülle der irrationalen Lebenswirklichkeit eine rationale Norm; seine kirchliche Verfassung zwingt die Fülle auseinanderstrebender Lebenstendenzen in ein starres juridisch-politisches Schema. Eben dadurch täuscht der Katholizismus die innen und außen Stehenden über sein eigentliches Wesen. Wer in der Kirche selbst steht, kann nie die ganze Fülle ihres Lebens überschauen; er sieht stets nur einen kleinen Ausschnitt; er gleicht dem frommen Kirchenbesucher, der in einer Seitenkapelle eines großen Domes steht und den mächtigen Aufbau des Schiffes und den herrlichen Altar nicht zu sehen vermag. Auch die katholische Theologie hat nur selten die Totalität kirchlichen Lebens zu schauen vermocht; ihr Blick ist zumeist getrübt durch die gedankliche Abstraktion, und vermag darum nur die rationalen Außenzonen des Katholizismus darzustellen. Diese partiale Betrachtungsweise ist auch für die protestantische Polemik von Anfang an kennzeichnend. Sie sieht gewöhnlich nur bestimmte Außenwände des katholischen Domes mit seinen Rissen und Sprüngen und seinem verwitterten Mauerwerk, aber die wundersamen Kunstwerke im Inneren bleiben ihr verschlossen. Die lebendigsten und reinsten Formen des Katholizismus sind bis zum heutigen Tage der protestantischen Symbolik so gut wie unbekannt geblieben; sowohl die Totalschau wie die Innenschau ist ihr verwehrt.

So ist die Theologie beider Konfessionen trotz einer Unsumme von historischer und theologischer Arbeit nicht imstande gewesen,

das Riesenphänomen des Katholizismus aufzuhellen und sein inneres Grundprinzip zu enthüllen. Wo die Theologie versagt, da können allein Religionsgeschichte und Religionspsychologie weiterhelfen. Die vergleichende Religionswissenschaft vermittelt uns einen Überblick über die gesamte Geschichte der Religion, sie führt uns die verschiedenartigsten Erscheinungsformen der Religion vor Augen, sie deckt die allgemeinen Bildungs- und Entwicklungsgesetze des religiösen Einzel- und Gesamtlebens auf, sie lehrt uns die sichere Erfassung und Analyse komplexer Gebilde und schärft in gleicher Weise den Blick für die Beurteilung einzelner Phänomene. Immer wieder läßt sie uns die religiöse Einheit der ganzen Menschheit schauen. Wie das ganze Christentum, so steht der Katholizismus mitten im großen Strom der religionsgeschichtlichen Entwicklung; er darf nicht durch einen supranaturalistischen Machtspruch aus dem großen geschichtlichen Zusammenhange, in dem er steht, herausgerissen werden. Endlich zerstört die vergleichende Religionsgeschichte den engen Biblizismus, jenes Vorurteil, das in protestantischen Kreisen ein tieferes Verständnis des Katholizismus am meisten erschwert.

Zur Religionsgeschichte muß die Religionspsychologie treten, welche von den äußeren religiösen Erscheinungsformen den Zugang zum religiösen Innenleben sich bahnt. Der Katholizismus ist nicht ein bloßes Gefüge von Dogmen und Kirchengesetzen, Kultformen und frommen Übungen, sondern ein lebendiger Organismus, in dessen Innerem die zartesten und feinsten religiösen Regungen sich abspielen. Es gilt, in sein geheimnisvolles, mystisches Innenleben sich einzufühlen, seine treibenden seelischen Kräfte bloßzulegen und zu erkennen, wie all die harten und starren äußeren Formen aus religiösen Impulsen hervorgehen, wie der machtvolle Quadernbau beseelt ist von hehren, lebendigen Gottesgedanken. Der Religionspsychologie kommt die wichtige Aufgabe zu, die religiöse Seele des Katholizismus zu erfassen, die jenem Riesenleib Lebenskraft und Schönheit verleiht. Das Leben dieser Seele ist irrational wie das religiöse Leben überhaupt, es spottet aller theologischen Rationalisierung, es läßt sich weder in dogmatische Formeln noch in juristische Paragraphen einfangen. Wer dieses Leben deuten und verstehen will, muß dem nüchternen Rationalismus absagen und von der irrationalen Macht dieses Lebens sich ergreifen lassen.

Der Zauberstab, mit dem die Psychologie fremdes Seelenleben enträtselt, ist die Liebe. Die besten Menschenkenner sind stets

jene, die ein weites und warmes Herz haben, das fähig ist, alle Menschen zu lieben. Weitsinn und Liebe allein schließen uns fremde religiöse Welten auf. Um andere Religionen zu verstehen, müssen wir sie lieben, ihre Ideen ebenso wie ihre Bekenner. Die Liebe ist das Geheimnis der Religionsforschung, sie trägt Berge ab und füllt Täler aus, sie überbrückt Abgründe. Ohne Liebe, ohne Weitherzigkeit, ohne Aufgeschlossenheit gibt es kein Eindringen in die religiöse Welt des Katholizismus: *Res tantum cognoscitur, quantum diligitur* (Augustinus).

Religionsgeschichte und Religionspsychologie helfen uns zur Aufhellung dieses rätselvollen Gebildes. Andererseits gibt es für die religionswissenschaftliche Forschung keinen reizvolleren und dankbareren Gegenstand. Der Katholizismus ist ein Mikrokosmos, welcher die ganze Fülle des religionsgeschichtlichen Makrokosmos widerspiegelt. Es gibt keine bessere Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte als das sorgsame Studium des Katholizismus. Überall stoßen wir auf geschichtliche Beziehungen zu vor- und außerchristlichen Religionen, bald auf Einfluß und Abhängigkeit, bald auf Widerstand und Auseinandersetzung. Viel wichtiger aber als die mehr oder weniger zufälligen und äußeren Zusammenhänge des Katholizismus mit außerchristlichen Religions- und Philosophiesystemen sind die inneren Parallelen zu außerchristlichen Religionsformen. Alle religiösen Lebensformen: Ritus, Sakrament, Opfer, Askese, Gebet, Wunderglaube, Priestertum, Mönchtum, Mystik, Theologie können wir im Katholizismus an klassischen Beispielen kennen lernen. Die ganze bunte Erscheinungswelt der Religion zieht an unserem Auge vorüber: das Niederste und das Höchste, das es im weiten Reich der Frömmigkeit gibt, der roheste Volksglaube und die reinste Gottesliebe, die derbste Werkgerechtigkeit und die zarteste Gnadenerfahrung. Wir schauen die hehrsten Urbilder der Religion neben ihren häßlichsten Zerrbildern, wir blicken empor zu himmlischen Höhen und stehen schaudernd vor dämonischen Abgründen. *Complexio oppositorum* — es gibt keinen treffenderen Namen für dieses widerspruchsreiche Ganze. Aber das ist das Wunderbare am Katholizismus, daß wir die ganze Geschichte der Religion an der lebendigen Gegenwart studieren können. Die antiken Religionen sind verschollen; wir können sie nur in mühsamer Arbeit aus Scherben und Fragmenten rekonstruieren. Die asiatischen Religionen liegen uns ferne; bei jedem Schritt und Tritt stoßen wir auf Hindernisse der Einfühlung. Der

Katholizismus hingegen ist lebendige Gegenwart; in unserer unmittelbaren Umgebung können wir primitive Religion, Gesetzesdienst, Mysterienkult und Mystik beobachten; vom heutigen Katholizismus aus fällt erst Licht auf jene außer- und vorchristlichen Religionen, aber ebenso auf die vergangenen christlichen Jahrhunderte. Der Schlüssel zum Verständnis des christlichen Mittelalters und des Altertums ist die Vertrautheit mit dem Katholizismus der Gegenwart. Die aufeinanderfolgenden Epochen der christlichen Vergangenheit sind im Nebeneinander des heutigen Katholizismus deutlich erkennbar. Als Geschichte der Religion im Kleinen bietet der Katholizismus dem Religionsforscher unerschöpfliches Material. Die Religionswissenschaft wird mit ihm nie fertig, sie lernt an ihm nie aus; immer erschließen sich neue, ungeahnte Perspektiven.

Neben dem unschätzbaren wissenschaftlichen Werte besitzt das eindringende Studium des Katholizismus eine hohe praktische Bedeutung. Mehr denn je ist in der Gegenwart seine genaue Kenntnis eine unabweisbare Forderung. Die römische Kirche übt heute eine starke Anziehungskraft auf die nichtkatholische Welt aus. Die deutschen Benediktinerklöster, besonders Beuron und Maria-Laach, sind zu Wallfahrtstätten von Nichtkatholiken geworden, die sich für die dort gepflegte klassisch-katholische Liturgie begeistern. Die im deutschen Protestantismus um sich greifende hochkirchliche Bewegung nähert sich immer mehr der römischen Kirche; einer ihrer Führer ist bereits in deren Schoß zurückgekehrt. Noch ausgedehnter ist die Konversionsbewegung in England; ganze anglikanische Konvente und Klöster treten zur Kirche Roms über. Eine starke katholische Propaganda fördert und steigert die bereits vorhandene Neigung zum Katholizismus. Die römische Kirche macht heute gewaltige Anstrengungen, um alle von ihr getrennten Christen im Orient und Okzident zurückzugewinnen. Am Grabe des heiligen Bonifatius wurde eine Gesellschaft zur Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen gegründet. An Universitäten, die als Bollwerke des Protestantismus gelten, werden Lehrstühle für „katholische Weltanschauung“ gegründet, welche Kenntnis katholischen Denkens unter den Nichtkatholiken verbreiten sollen. In großen Städten Deutschlands werden von Jesuiten Einführungskurse in den Katholizismus für Protestanten und Juden abgehalten. Voll Siegesgewißheit verkünden bereits heute katholische Stimmen den nahen Untergang des Protestantismus. In der Tat muß die schwierige Lage, in der sich der deutsche Protestantismus befindet, hochfliegende

Hoffnungen im katholischen Lager erwecken. Beraubt der staatlich-monarchischen Stützen, bekämpft von den sozialistischen Arbeitermassen, zersplittert in zahlreiche Parteien und Gruppen, verarmt im kultisch-liturgischen Leben, teils erstarrt in orthodoxem Dogmatismus, teils zersetzt von kritischem Rationalismus, teils verengt von separatistischem Pietismus, ringt der Protestantismus heute schwer um seine Vorherrschaft im deutschen Kultur- und Geistesleben. Gegenüber dem machtvollen Andringen des katholischen Heerbannes befindet er sich in der denkbar schwierigsten Situation. Er kann dem Angriffe nicht ausweichen, sondern muß den Kampf aufnehmen, freilich nicht den Kampf polemischen Protestes gegen römische Übergriffe, wie ihn der „Evangelische Bund" vielfach führt, sondern den ehrlichen und mutigen Kampf der geistigen Auseinandersetzung. Eine solche Auseinandersetzung hat aber intime Kenntnis und liebevolles Studium des Katholizismus zur unumgänglichen Voraussetzung. Der Protestantismus muß seinen gefahrvollen Gegner kennen, nicht nur seinen Panzerrock und seine Angriffswaffen, sondern seine große und starke Seele, die ihm immer neue Kraft und neuen Kampfesmut einflößt. Und er muß von seinem Erzfeind lernen, nicht um ihn nachzuahmen und zu kopieren, sondern um sich auf sein eigenes Wesen, seinen eigenen Wert und seine eigene Kraft zu besinnen. Genaue Kenntnis des Katholizismus führt zu einem besseren und tieferen Verständnis des evangelischen Christentums. Dies tut not, nicht aber eine Amalgamierung katholischer Kultformen mit protestantischen Doktrinen; eine äußere Verpflanzung katholischer Riten und Einrichtungen auf evangelischen Boden kann nur den Niedergang des evangelischen Christentums beschleunigen, insoferne sie entweder den völligen Anschluß an die römische Kirche vorbereitet oder einen neuen unorganischen Synkretismus entstehen läßt, der keine dauernde Lebensfähigkeit besitzt. Das evangelische Christentum muß sich selbst finden, es muß aus eigener Kraft und aus eigenen Quellen, ohne katholische Anleihen das leisten, was der Katholizismus leistet, ja, mehr als das. Die Verwirklichung des reinen evangelischen Frömmigkeitsideals ist allein imstande, dem Siegeslauf des Katholizismus Einhalt zu gebieten. Aus dem schöpferischen Grundprinzip des evangelischen Christentums kann allein die große *reformatio in capite et membris* kommen, die dem deutschen Protestantismus not tut. Diese Selbstbesinnung wird jedoch durch nichts mehr gefördert als durch ein unparteiisches Studium der Wesensunterschiede zwischen katholischem und evangelischem Christentum.

Der geistige Kampf mit dem Katholizismus bleibt dem Protestantismus nicht erspart. Aber dieser Kampf muß geführt werden in einer völlig freien, vornehmen und gerechten Haltung, wie sie der Wissenschaft gebührt. Als das Muster einer objektiven wissenschaftlichen Behandlung des Katholizismus kann Adolf Harnacks Schrifttum gelten. Von allen deutschen evangelischen Theologen hat ohne Zweifel er am liebevollsten den Katholizismus studiert und ist er am tiefsten in sein Wesen eingedrungen. Aus allen seinen Werken (Dogmengeschichte, Reden und Aufsätze, Wesen des Christentums) redet warme Bewunderung des Katholizismus und ernster Wille, von ihm zu lernen. Und doch ist und bleibt Harnack echter und kerniger Protestant. Die Offenheit für die tiefen und schönen Seiten des Katholizismus ist mit der prinzipiellen Ablehnung des Katholizismus durchaus vereinbar. Man kann ihn lieben, ja verherrlichen und doch von Grund aus ihn abweisen, man kann ihn mit Wärme schildern und doch in voller Entschiedenheit zu ihm nein sagen. Für den Vertreter der Wissenschaft gibt es keine andere Parole als das Wort der Antigone: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da." Für den Religionsforscher gilt das in besonderem Maße. Er muß — bei aller persönlichen Festigkeit — Ehrfurcht und Pietät gegen jede echte Religiosität besitzen, auch gegen jene, die er ablehnt und bekämpft. Ob er nun die Nirvâna-Sehnsucht des Buddhisten untersucht oder das Pflichtgebet des Muslim, die Feuerverehrung des Mazdadieners oder die Tabernakelmystik des Katholiken, immer sagt ihm sein wissenschaftliches Gewissen: „Ziehe deine Schuhe von deinen Füßen, denn der Ort, auf dem du stehst, ist heiliges Land." Er steht vor dem Heiligtum, wo lebendige Menschen mit dem Ewigen umgehen. Eine objektive Darstellung des Katholizismus erfordert aber nicht bloß diese Ehrfurcht vor dem Heiligen, sondern ebenso die schonungslose Bloßlegung jeder Entstellung und Trübung, Verzerrung und Profanierung der religiösen Idee. Daß ein so umfassendes religiöses Gebilde wie der Katholizismus auch eine Fülle von religiös-ethischen Unwerten in sich birgt, ist nicht zu verwundern. Aber das ist das Tragische, daß die religiöse Verderbnis im Katholizismus nicht nur die breiten Volksmassen, sondern fast noch mehr die obersten Kirchenbehörden erfaßt hat, daß gerade die *cathedra Petri* von Christi Geist am meisten sich entfernt hat. Aber selbst hinter der düstersten empirischen Wirklichkeit schimmert ein hehres kirchliches Ideal, hinter den gröbsten Zerrbildern bergen sich große religiöse Gedanken. Aufgabe einer gerechten Forschung ist es,

mit der rücksichtslosen Darstellung und Kritik der tatsächlichen Wirklichkeit stets die Aufzeigung des Ideals zu verbinden. Nichts ist für die Beurteilung einer religiösen Gemeinschaft oder Kirche so verhängnisvoll als die Mißachtung des Unterschiedes zwischen Empirie und Idee, zwischen Wirklichkeit und Ideal. Das letze Ziel aller wissenschaftlichen Untersuchung ist stets die Herausarbeitung der Ideale, die in der empirischen Wirklichkeit sich abschatten, die in ihr nach Darstellung und Ausprägung ringen.

In solcher Einstellung dürfen wir es wagen, einer so gewaltigen Erscheinung, wie sie der Katholizismus ist, gegenüberzutreten: frei und furchtlos, warmherzig und aufgeschlossen, liebevoll und weitherzig. Unsere erste Aufgabe ist die Frage: wie ist dieser Riesenbau entstanden? Welcher Weg führte von Jesus, dem vermeintlichen Stifter dieser Kirche, zum vollentwickelten Katholizismus der kommenden Jahrhunderte? Wir müssen sorgsam alle Ansätze und Keime des Katholizismus ausfindig machen, die sich bereits auf neutestamentlichem Boden zeigen. Was hat die Urgemeinde, was Paulus, was die nachpaulinischen Verfasser neutestamentlicher Schriften für das Werden des Katholizismus bedeutet? Dann gilt es, den allmählichen Aufbau des katholischen Domes zu verfolgen. Von allen Seiten kam das Baumaterial zusammen; unbewußt bauten und arbeiteten die vielen Generationen; den göttlichen Plan aber schauten nur einige Meister und Künstler. Nur wenige überragende Einzelpersönlichkeiten sind es, die in ihrem Denken und Leben die katholische Idee rein zum Ausdruck brachten und die der Entwicklung des Katholizismus die Wege wiesen: Origenes, Augustinus, Gregor der Große, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin, Franz von Assisi, Dante Alighieri. Die Geschichte der katholischen Idee im christlichen Altertum und Mittelalter läßt sich am besten in der aufeinanderfolgenden Betrachtung dieser religiösen Genien darstellen. Die Degeneration des Katholizismus in der nachtridentinischen Epoche wird am deutlichsten durch ihre beiden einflußreichsten Heiligen und Ordensstifter, Ignatius von Loyola und Alfons von Liguori, gekennzeichnet.

Wenn wir das Werden des Katholizismus im Spiegelbild der großen katholischen Persönlichkeiten verfolgt haben, müssen wir im Leben des vergangenen und heutigen Katholizismus die innere Struktur desselben aufdecken. Indem wir einen Querschnitt ziehen, suchen wir die aufeinanderliegenden Schichten bloßzulegen und so jenes Riesengebilde in seinen Hauptelementen zu analysieren. Sieben ganz ver-

schiedene Religionstypen sind im Katholizismus zu einer imponierenden Einheit verbunden: die primitive Volksreligion, die starre Gesetzesreligion, die politische Rechtsreligion, die rationale Theologenreligion, die esoterische Mysterienreligion, die evangelische Heilsreligion und die sublime Mystik. Jeder dieser Religionstypen stellt scheinbar den ganzen Katholizismus dar und ist doch nur ein organisches Glied des Ganzen. Im Dogma wurden diese heterogenen Religionstypen zu einer einheitlichen Form zusammengefaßt. Der Beschreibung dieser verschiedenen Bildungselemente des Katholizismus müßte eine Analyse seiner einzelnen Erscheinungsformen folgen. Jene sieben Religionstypen lassen sich nicht nur im Gesamtbilde des Katholizismus, sondern auch in all seinen Einzelphänomenen aufzeigen: Askese, Beichte, Ablaßwesen, Priestertum, Papsttum, Liturgie, Sakramentskult, Christusglaube, Heiligenverehrung, Madonnenkult — jede dieser Religionsformen ist selbst wiederum eine *complexio oppositorum*, welche die genaue Struktur des ganzen Katholizismus im Kleinen aufweist. Diese Aufgabe ist jedoch hier nicht ausgeführt worden, um stete Wiederholungen zu vermeiden. (Beispiele solcher Einzelanalyse sind in meiner Schrift über katholischen und evangelischen Gottesdienst und in meiner Abhandlung über den Madonnenkult gegeben.)

Die typisierende Analyse zerreißt die organische Lebenseinheit des wirklichen Katholizismus; sie legt die einzelnen Strukturelemente, die in der lebendigen Wirklichkeit unzertrennbar verbunden sind, auseinander. Diese typisierende Gliederung ist nur ein künstliches Hilfsmittel, das uns dazu dienen soll, die unendliche Mannigfaltigkeit des Lebens zu überblicken. Der analytischen Betrachtung muß aber die synthetische folgen. Was ist der Katholizismus in seiner letzten Lebenseinheit, in seinem tiefsten inneren Wesen, in seinem schöpferischen Grundprinzip? Was uns die Betrachtung der heterogenen Einzelformen als Synkretismus zeigt, das enthüllt sich der religionswissenschaftlichen Wesensforschung als ein Universalismus, der geboren ist aus der Spannkraft der Reich-Gottes-Idee Jesu und der Paulinischen Idee vom Σῶμα Χριστοῦ.

Die Untersuchung des Katholizismus gipfelt in der Herausstellung seines geheimnisvollen „Wesens“. Dies empfängt aber seine volle Klarheit erst dann, wenn man ihm das Wesen des evangelischen Christentums gegenüberstellt, wie es sich in den Genien der Reformation am reinsten offenbart. Wider den grandiosen Universalismus des Katholizismus erhebt sich die schlichte Frömmigkeit Jesu, aus

der Fülle der religiösen Menschheitskräfte treten die Grundkräfte urchristlichen Lebens heraus: Glaube, Hoffnung und Liebe. Die katholische Auswirkung des Reich-Gottes-Gedankens Jesu erscheint den Reformatoren als Abfall von Jesus; sie muß einer neuen Formung Platz machen. Nicht die Kirche ist Gottes sichtbares Reich, sondern die ganze Welt soll Schauplatz seiner Königsherrschaft werden. Das evangelische Grundprinzip soll am Schluß dieses Werkes nur angedeutet werden; seine nähere Ausführung bleibt zwei Monographien über die religionsgeschichtliche Bedeutung Luthers und Calvins vorbehalten.

Die gewaltige Thesis des Katholizismus fordert mit Notwendigkeit die Antithesis des evangelischen Christentums heraus. Muß nicht nach dem Gesetz vom triadischen Rhythmus alles geistigen Geschehens die Synthese der beiden widerstrebenden Mächte kommen? Viele hoffen auf eine solche Synthese in nahen oder fernen Zeiten, auf die Einigung der „getrennten Brüder". Aber ist diese Hoffnung mehr als ein herrlicher Traum? Das evangelische Christentum weist in eine völlig andere Richtung, es sieht ein anderes Ideal; wo ist der Weg, der zurückführt zu der Kirche, von der es sich losgelöst? Und umgekehrt, wo ist die Brücke, die vom Katholizismus hinüberführt zu der anderen großen Konfession? Jede Untreue gegen seine Idee würde seine Auflösung bedeuten; jedes Zugeständnis an protestantisches Denken würde ihm seine Kraft rauben. Erst das ewige Gottesreich kann die Synthese aller Gegensätze verwirklichen, erst das ewige Leben kann die Harmonie aller streitenden Geister bringen. — „Gott alles in allem" (1. Kor. 15, 28). Aber solange das Vollkommene nicht gekommen ist, muß Kampf sein, harter, unerbittlicher Kampf: πόλεμος πατὴρ πάντων. Dieser Kampf muß aber ein edler, ritterlicher Kampf mit blanken Waffen sein, ein religiöser Kampf, ein christlicher Kampf, der im tiefsten Grunde nichts anderes ist als ein Wetteifer in der Liebe zu Christus, ein Wirken für Gottes Ehre, ein Bauen an seinem Reiche. Dieser Kampf spornt beide Konfessionen zur Anspannung aller Kräfte an, zur reinen Ausprägung des hohen Ideals, das ihnen vorleuchtet. Die Arbeit für das eigene Religionsideal, seine Reinigung von allen trübenden Flecken, seine Befreiung von allen häßlichen Entstellungen bringt die beiden christlichen Konfessionen näher als alle Versuche einer äußeren Union oder inneren Synthese. *Ut omnes unum!* Dieses Gebet der Christenheit muß und wird seine Erhörung finden, doch schwerlich in einer sichtbaren Kircheneinigung,

viel eher in der stillen Gottesgemeinschaft betender Menschenherzen. Solche stillen Gebetsstunden sind das Präludium zu jener universalen Harmonie der Kirchen, die dem kommenden Gottesreiche vorbehalten ist. Dort erst wird das Wort erfüllt werden:

„Eine Herde und ein Hirte“ (Joh. 10, 16).

I. HAUPTTEIL

DAS WERDEN DES KATHOLIZISMUS IM SPIEGELBILD SEINER GENIEN

„Das Himmelreich ist gleich einem Senfkorn, das ein Mensch nahm und auf seinen Acker säte; welches ist das kleinste unter allen Samenkörnern; wenn es aber aufgewachsen, so ist es das größte unter allen Kräutern und wird ein Baum, so daß die Vögel des Himmels kommen und wohnen unter seinen Zweigen.“ (Matth. 13, 31 f.)

I. Abschnitt

Die neutestamentlichen Wurzeln des Katholizismus

Kapitel 1
JESUS UND DER KATHOLIZISMUS

Der Katholizismus rühmt sich, den wahren Christus zu besitzen; er glaubt ihn ohne Unterlaß gegenwärtig zu haben, sichtbar im eucharistischen Mysterium auf dem Altare, hörbar im Worte seines Stellvertreters auf dem Stuhle Petri. Ohne die Kirche, ohne ihre sakramentalen Gnadenmittel und ohne ihr unfehlbares Lehramt gibt es keinen festen und unerschütterlichen Glauben an Christus; der Abfall von der Kirche ist der erste Schritt zum Abfall von Christus.

Der Gottessohn ist für die katholische Kirche eine übergeschichtliche, mystisch-transzendente Größe, aber zugleich eine volle geschichtliche Persönlichkeit. Der Jesus, der im Tabernakel weilt, ist derselbe wie jener, der von der Jungfrau zu Bethlehem geboren wurde und der glorreich zur Rechten des Vaters im Himmel thront. Die Gründung der Kirche, die Stiftung ihres Lehr-, Priester- und Hirtenamtes ist jedoch kein Werk des überzeitlichen, erhöhten Christus, sondern des auf Erden weilenden Jesus. Würde die Kirche ihre eigene Gründung auf das geheimnisvolle Wirken des πνεῦμα Χριστοῦ zurückführen, würde sie im Enthusiasmus der Pfingstgemeinde ihre Geburtsstunde erblicken, so hätte die Frage nach der Stellung des geschichtlichen Jesus zur Kirche eine untergeordnete Bedeutung. Die römische Kirche betont jedoch die formelle und feierliche Stiftung der Kirche durch den geschichtlichen Jesus mit der denkbar größten Schärfe. Im Antimodernisteneid mußte jeder katholische Priester der ganzen Erde den Satz beschwören: „*Firma pariter fide credo ecclesiam... per ipsum verum atque historicum Christum, cum apud nos degeret, proxime ac directo institutam eandemque super Petrum apostolicae hierarchiae principem eiusque in aevum successores aedificatam*[1].“

[1] Motu proprio „Sacrorum antistitum“, 1. September 1910; Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 1911, 427.

Die Kirche hat sich mit diesem Satze auf rein geschichtlichen Boden begeben, sie hat eine Behauptung aufgestellt, deren Wahrheit ausschließlich von der kritischen Geschichtswissenschaft geprüft und entschieden werden kann. Zur Beantwortung der Frage, ob das kirchliche Dogma von der Gründung der Kirche durch den geschichtlichen Jesus von Nazareth zutrifft, ist es zunächst nötig, Jesu Evangelium in seinem prinzipiellen Verhältnis zum Kirchentum ins Auge zu fassen, sodann jene Stellen in den Evangelien näher zu untersuchen, welche die kirchliche Dogmatik als Beweisgrund für ihre Behauptung anführt.

Nach katholischer Lehre besaß der im Fleisch erschienene Gottessohn ein vollkommenes Wissen. Der Offenbarer und Welterlöser blickte über die kommenden Jahrhunderte und erkannte die Notwendigkeit einer Organisation und Heilsanstalt, welche nach seinem Tode die Schätze der Erlösung der Menschheit übermitteln sollte. Deshalb stiftete er eine große Gnadeninstitution, er richtete ein Lehr-, Priester- und Hirtenamt ein und stattete es mit einzigartigen, göttlichen Vollmachten aus. Diese Annahme einer direkten Kirchengründung durch den Weltenheiland ist lediglich eine Konsequenz des orthodoxen Christusdogmas. Das Jesusbild der Geschichte hingegen ist vollkommen andersartig. In allen Jahrhunderten haben fromme Menschen durch die dogmatische Goldhülle der Vergottung hindurchgeschaut und etwas von dem wunderbaren Geheimnis des Menschen Jesus erkannt[2]. Aber erst die geschichtliche Forschung des letzten Jahrhunderts hat mit Aufbietung aller Kraft und in voller dogmatischer Unbefangenheit den wahren Jesus gesucht[3]. Ihr zäh verfolgtes Ziel war die Auffindung jenes Menschen, der auf Galiläas Fluren wandelte und am Ufer des Sees Genesareth predigte, die Gedankenwelt dessen, der den Zöllnern und Sündern das Evangelium von Gottes sündenvergebender Liebe und seinem nahenden Reich verkündete. Dieser Jesus dachte nicht an eine Jahrhunderte überdauernde Weltkirche, er rechnete nur mit Monaten und Jahren; was er verkündete, war die unmittelbare Nähe der vollendeten Gottesherrschaft. In der nächsten Zeit wird der Ewige alle Mächte des Bösen vernichten, in furchtbaren Katastrophen wird die alte Welt in Trümmer gehen und das ewige Reich der Gnade und Herrlichkeit vom Himmel sich herab-

[2] Vgl. die ausgezeichnete Anthologie von Gustav Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte, Leipzig, 1908.

[3] Vgl. das grundlegende Werk von Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung; 2. Aufl. des Werkes „Von Reimarus zu Wrede", Tübingen, 1913.

senken. Ein strenges Gericht wird alle gottlosen und scheinfrommen, alle herzensharten und lieblosen Menschen treffen; diejenigen aber, die auf des Vaters schenkende Gnade und Barmherzigkeit vertraut und in dienender Bruderliebe sich bewährt, werden eingehen in das messianische Reich ewigen Lebens und ewiger Herrlichkeit. Dies und nichts anderes ist Jesu Evangelium.

Es war der scharfsinnige Hermann Samuel Reimarus, der zuerst klar erkannte, daß Jesu Verkündigung eschatologische Reich-Gottes-Predigt war[4]. „Kehret um, das Gottesreich ist nahe herbeigekommen" (Matth.4,17), in dieser Formel ist Jesu Grundgedanke bündig zusammengefaßt. Als Rationalist verkannte der Wolfenbütteler Fragmentist den tief religiösen, irrational-numinösen Charakter der Reich-Gottes-Idee Jesu; das Geheimnis der Persönlichkeit Jesu blieb ihm verschlossen; die großen religionsgeschichtlichen Zusammenhänge blieben ihm verborgen. Aber drei elementare Wahrheiten hat er in aller Schärfe ausgesprochen: 1. Um Jesus zu verstehen, müssen wir uns aller Katechismusvorstellungen von Christi göttlicher Natur entledigen und uns ganz in die jüdische Gedankenwelt zurückversetzen. 2. Jesus blieb trotz seines Messiasanspruches stets „in den Schranken der Menschlichkeit". 3. Jesus war kein Stifter einer neuen Religion; beseelt von der eschatologischen Hoffnung, wollte er nichts anderes als Israels Prophetenreligion vollenden. Um dieser entscheidenden Erkenntnisse willen ist das Werk des Reimarus trotz der schwersten Mißverständnisse „vielleicht die großartigste Leistung in der Leben-Jesu-Forschung überhaupt"[5].

Die Evangelienforschung der kommenden Jahrzehnte bedeutet ohne Zweifel einen Rückschritt, insoferne sie den eschatologischen Gesichtspunkt verdunkelte oder ganz aus dem Auge verlor. So kam es, daß sie immer wieder ein Jesusbild im Lichte der modernen Kulturideale zeichnete. Auch sie hat das Tiefste, weil Irrationalste in Jesu Frömmigkeit nicht gesehen. Dennoch kommt ihr eine unschätzbare Bedeutung für die Erkenntnis des geschichtlichen Jesus zu. Sie hat die ungeschichtliche, mythologische Auffassung Jesu als eines Himmelswesens im Fleisch entwurzeln helfen. Sie hat den grellen Kontrast, der zwischen dem galiläischen Gottesmann und Propheten, dem Verkünder

[4] „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger." Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Herausgegeben von G. E. Lessing, Braunschweig, 1778; vgl. Schweitzer, a. a. O., 13 ff.

[5] Schweitzer, a. a. O., 23.

einer ethischen Religion, und dem dogmatischen, kultischen und hierarchischen Kirchenapparat besteht, herausgearbeitet. Sie hat immer von neuem Menschen, denen das starre Zweinaturenbild des kirchlichen Christusdogmas ein Ärgernis war, zu religiöser Jesusbegeisterung erweckt[6].

Die „romantisch"-„liberale" Auffassung des Lebens Jesu wurde durch die kritische Forschung korrigiert und ergänzt. Die Tübinger Exegetenschule und Holtzmann schufen die Grundlage für alle kritische Leben-Jesu-Forschung, indem sie das Jesusbild der synoptischen Evangelien von dem dogmatischen Christusbild des vierten Evangeliums gänzlich trennten; als geschichtliche Quellen für Jesu Persönlichkeit und Verkündigung kommen ausschließlich die drei ersten Evangelien in Betracht, während das vierte Evangelium sich als Einkleidung hellenistischer Christusmystik in evangelische Erzählungsstoffe und Spruchgruppen erweist. Der eigentliche geschichtliche Sinn des Evangeliums Jesu wurde von dem scharfsichtigen Heidelberger Theologen Johannes Weiß erfaßt, der die alte Konzeption von Reimarus erneuerte, freilich mit den Mitteln der exakten kritischen Bibelforschung[7]. Im Mittelpunkte von Jesu Denken und Fühlen, Leben und Lehren steht das ewige Gottesreich, das in der allernächsten Zeit von den Wolken des Himmels kommen wird. „Dein Reich komme" ist Jesu wichtigste Gebetsbitte. „Gegenwärtig ist jenes Reich nur wie die Wolke, die ihren Schatten auf die Erde wirft"; die das Satansreich niederzwingenden Kraft- und Wundertaten sind untrügliche Anzeichen für seine unmittelbare Nähe. Jesu und seiner Jünger Missionswanderung ist eine „fliegende Verkündigung der Reichsnähe". Auf Erden ist Jesus Mensch, bloßer Prophet wie der Täufer und die großen Männer Jahwes, aber er weiß sich vorherbestimmt zum messianischen Amt und zur messianischen Glorie, die ihm der Vater beim Ende der Zeiten verleihen wird. Sein Tod ist ein freiwilliger Opfertod, ein Lösegeld für die Verschuldung des Volkes Israel, die das Kommen des Reiches hemmt; Jesus gibt sein Leben hin, um das Kommen des Reiches zu beschleunigen.

Albert Schweitzer hat die geniale „eschatologische" Theorie von Johannes Weiß aufgegriffen und konsequent zu Ende gedacht[8].

[6] Vgl. auch H. Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, Tübingen, 1913.

[7] Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen, 1892, 2. Aufl., 1900.

[8] Albert Schweitzer, a. a. O., Kap. 21: „Die Lösung der konsequenten Eschatologie", S. 390 ff., Kap. 25: Schlußbetrachtung, S. 631 ff.

In ihrem Lichte ließ er die ganze Leben-Jesu-Forschung „von Reimarus bis Wrede“ vorüberziehen. Sein mit Enthusiasmus geschriebenes Buch ist ein scharfer Protest des Historikers gegen alle modernen, ästhetisierenden und ethisierenden Umdeutungen des geschichtlichen Jesus. Freilich hat auch Schweitzer trotz alles geschichtlichen Sinnes den Rationalismus und Moralismus der Leben-Jesu-Forschung nicht überwinden können; daß das Gottesreich Jesu das religiös-ethische *summum bonum*, das höchste *Numinosum* und *Fascinosum* ist, hat er ebenso wie jene verkannt. Der Reich-Gottes-Glaube ist für ihn zur „eschatologischen Weltanschauung“ und „apokalyptischen Dogmatik“ zusammengeschrumpft, die letzten Endes doch nicht eine religiöse Größe von überzeitlicher Art, sondern eine zeitgeschichtliche Verkleidung ethischer Ideale darstellt. Überdies hat Schweitzer den anderen Brennpunkt im Evangelium Jesu, die Gewißheit von Gottes sündenvergebender Liebe, nicht gesehen. Jesu Frohbotschaft bildet (nach einem schönen Gleichnis von Ritschl) nicht einen Kreis mit einem Mittelpunkt, sondern eine Ellipse mit zwei Brennpunkten: Gottes Reich und die Vergebung der Sünden. In der Gebetsanleitung Jesu, im Vaterunser, kommt das Verhältnis dieser beiden Leitideen seiner Verkündigung zu deutlichem Ausdruck.

Schweitzers rücksichtslose Kritik an dem modernen Jesusbild hat in den Kreisen der liberalen Theologie einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen; Schweitzer hatte ihre verwundbarste Stelle getroffen. Nur wenige Tieferblickende erkannten den hohen Wert seines Buches; Söderblom, der in ihm geradezu eine „Offenbarung“ erblickt, brach für ihn eine Lanze[9]. Der geniale katholische Modernist, George Tyrrell, übernahm mit Begeisterung Schweitzers „konsequente Eschatologie“, vertiefte sie durch seine mystisch-katholische Frömmigkeit und suchte sie als Basis einer modernen Apologie des katholischen „Jenseitsglaubens“ zu verwerten[10]. Aber auch auf jene Kreise, die gegen Schweitzers eschatologische Jesusauffassung ankämpften, ist sein Buch nicht ohne tiefgehenden Einfluß geblieben. Wenn auch die einseitig eschatologische Ausdeutung des Evangeliums Jesu sich nicht durchsetzen konnte, so ist doch heute die wissenschaftliche Theologie darüber einig, daß Jesus die unmittelbare Nähe des Endreiches

[9] Söderblom, „När Stunderna växla och skrida“, Stockholm, 1910, II 150 ff.

[10] George Tyrrell, Christianity at the Crossroad, London, 1910; Französ. Übersetzung von Jaques Arnavon, Le christianisme à la croisée des chemins, Paris, 1910.

verkündete. Der gesamte katholische Modernismus hat die eschatologische Auffassung übernommen; nur der kirchlichen Theologie ist die Anerkennung dieser elementaren Tatsache durch einen römischen Machtspruch (im *Syllabus Lamentabili*) verwehrt[11]. Mag es unter den neutestamentlichen Forschern auch noch so strittig sein, ob das eschatologische Motiv der beherrschende Grundgedanke oder nur ein Wesenselement von Jesu Verkündigung ist, oder ob (in Harnacks Sprache ausgedrückt) der Glaube an das nahe Gericht und Ende nur zu den „zündenden", nicht aber zu den „ruhenden" Gedanken seines Evangeliums gehört — Jesu felsenfeste Überzeugung von dem baldigen Kommen des Gerichtes und der Vollendung wird heute von keinem ernsten und unbefangenen Forscher mehr bestritten.

Der eschatologische Charakter des Evangeliums Jesu ist schon in den kurzen Formeln erkennbar, in denen er seine Grundgedanken zusammenfaßt; im Bußappell, den er an alle Städte seines Heimatlandes richtet (Matth. 4, 17; 10, 7), in den Seligpreisungen der Bergpredigt und in der Gebetsanleitung des Vaterunser. Die Aufforderung zur radikalen Bekehrung, zur μετάνοια, wird durch die Nähe der letzten Entscheidung begründet. Den „Armen", „nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden" (d. h. den von den Musterfrommen Verachteten), den Liebereichen und Liebeübenden, den Herzensreinen, den Leidenden und Verfolgten wird die Teilnahme am herrlichen Gottesreich verheißen (Matth. 5, 3 ff). Die wichtigste aller Gebetsbitten ist die um das Kommen des Reiches. Die drei Bitten um die „Heiligung des Gottesnamens", die „Erfüllung des Gotteswillens", die „Erlösung vom Bösen" sind nur Erläuterungen und Umschreibungen dieser einen Hauptbitte. Das Flehen um die Verschonung vor dem πειρασμός bezieht sich auf die furchtbaren Drangsale der nahen Endzeit[12]. Die

[11] Syllabus Lamentabili Pius X., 3. Juli 1907. Propositio damnata 33: „Evidens est cuique qui praeconceptis non ducitur opinionibus, Jesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut maiorem partem ipsius doctrinae in evangeliis synopticis contentae authenticitate carere." — Propositio damnata 52: „Alienum fuit a mente Christi ecclesiam constituere veluti societatem super terram per longam saeculorum seriem duraturam; quin imo in mente Christi regnum coeli una cum fine mundi iamiam adventurum erat." Mirbt, a. a. O., 408 f.

[12] Vgl. Apok. 3, 10: „Ich will dich bewahren vor der Stunde der Versuchung (ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ), die kommen wird über der ganzen Welt Kreis, zu versuchen, die da wohnen auf Erden."

Bitte um das Brot für den morgigen Tag ist durch die eschatologische Perspektive bedingt. Das ungestüme Bitten, Suchen und Anklopfen, dem die Erhörung zugesichert wird (Matth. 7, 7 ff.), gilt der Ankunft des Reiches. Die beiden Gleichnisse vom unverschämten Freund und der zudringlichen Witwe, welche die Kraft des stürmischen Bittens veranschaulichen (Luk. 11, 5 ff.; 18, 1 ff.), besagen nichts anderes, als daß das unermüdliche Bitten und Flehen der Frommen das Kommen des Reiches herbeiführen muß. Frömmigkeit ist für Jesus überhaupt eine eschatologische Größe, ist nichts anderes als das Suchen des Gottesreiches (Matth. 6, 34), das Warten auf die Ankunft des Herrn und Bräutigams (Matth. 25), das Ausharren bis ans Ende (Matth. 10, 22).

Auch das ganze Wunderwirken Jesu ist für ihn selbst ein untrüglicher Beweis dafür, daß des Satans Macht gebrochen und die vollendete Gottesherrschaft ganz nahe ist. „Wenn ich Teufel austreibe mit dem Finger Gottes, dann ist ja das Reich Gottes nahe zu euch gekommen" (Luk. 11, 20). Die Wahl der zwölf Apostel ist eschatologisch motiviert. Wenn er, der *Messias praedestinatus*, beim Weltenende auf dem Richterthron sitzen wird, dann sollen seine Getreuen zu seiner Seite auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten (Matth. 18, 7). Eine beredte Sprache redet auch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. Die Weltenuhr zeigt die elfte Stunde; die, welche um die elfte Stunde die Arbeit beginnen, sind die Zöllner und Sünder, die auf Jesu Bußpredigt hin sich bekehren; sie erhalten den gleichen Lohn beim nahen Gericht wie die, welche von Kindheit an fromm und gerecht gewesen (Matth. 20).

All diese Jesusworte und Gleichnisse machen trotz ihres klaren eschatologischen Sinnes gewandten theologischen Theoretikern eine Umdeutung möglich. Aber es gibt drei Herrenworte, die kein Ausweichen zulassen, in denen klipp und klar die Nähe des Weltendes ausgesprochen ist. Bei der Aussendung zur Missionsfahrt kündigt Jesus seinen Jüngern an, daß sie mit Israels Städten nicht fertig würden, so rasch werde der Menschensohn kommen (Matth. 10, 23). Nach der Enthüllung des Leidensgeheimnisses erklärt er, daß unter den Umstehenden solche seien, die den Tod nicht kosten würden, bis das Reich Gottes in Kraft gekommen sei (Mark. 9, 1). (Dieses Jesuswort dürfte bereits umgeformt sein in einer Zeit, da von den Jüngern Jesu schon ein Teil gestorben war und die Gemeinde an Jesu Weissagungen Einschränkungen vornehmen mußte, um ihre Gültigkeit zu behaupten. Das Logion wird wohl ursprünglich schlechthin gelautet haben: „Ihr

werdet den Tod nicht kosten, bis das Reich Gottes mit Macht gekommen ist.“) Jeden Zweifel schließt endlich eines der Schlußworte der großen Parusierede aus: „Wahrlich ich sage euch, dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis das alles geschehen ist“ (Mark. 13, 30).

Das Gottesreich steht vor der Tür, ja noch mehr, es hat die Schwelle bereits überschritten; es ist so nahe, daß es nicht bloß zukünftig ist, sondern lebendige Gegenwart. Der Satan ist ja bereits vom Himmel gestürzt (Luk. 10, 18), der Starke ist gefesselt (Matth. 12, 29), der Vollstrecker der königlichen Herrlichkeit weilt bereits hier auf Erden. Wo Jesus weilt, da „ist mehr denn Jona“, „mehr denn Salomo“ (Matth. 12, 41 f.), ja, „mehr denn der Tempel“ (Matth. 12, 6). Was die alttestamentlichen Gottesmänner ersehnt haben, das hat sich bereits erfüllt. Die herrliche Endzeit ist angebrochen. „Selig sind die Augen, die sehen, was ihr seht. Denn ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht und haben es nicht gesehen, und hören, was ihr hört und haben es nicht gehört.“ (Luk. 10, 24.) Johannes der Täufer ist die Grenzscheide zwischen der alten und der neuen Welt, zwischen der prophetischen Vergangenheit und der messianischen Gegenwart (Matth. 11, 9 ff.). Die äußerlich unscheinbaren Anfänge der Gottesherrschaft, die Wundertaten Jesu und seiner Jünger, werden in kurzer Frist zur Vollendung führen. Wie das unansehnliche Senfkörnlein rasch zur riesenhaften Senfstaude heranwächst, wie eine Handvoll Sauerteig in Kürze drei Scheffel Mehl durchdringt, so ist es auch mit dem Reiche Gottes (Matth. 13, 31 ff.). Daß das Kleinste in so überraschend kurzer Zeit zum Größten wird, das eben ist das große Gotteswunder, das Jesus im Gleichnis versinnbildet.

So lebt Jesus in der Endzeit. Mag auch das Wissen um Tag und Stunde des Gerichtes dem Vater vorbehalten sein — unerschütterlich fest steht, daß in kürzester Frist ein neuer Himmel und eine neue Erde sein werden. Was aber soll im Angesicht des Endes die Stiftung einer Kirche bedeuten? Der Jesus, der in der elften Stunde das Nahen der Mitternacht ankündigt, denkt nicht an die Schaffung einer für Jahrhunderte bestimmten Heilsanstalt. Der Prophet, der seine Jünger zu einer fliegenden Missionsfahrt durch die Städte Israels aussendet, ist kein Kirchenorganisator, kein Dombaumeister. Dem Bußprediger, der zur Umkehr und Bruderliebe aufruft, liegen Dogmen, Riten und rechtliche Kanones gänzlich ferne. Es ist ein grotesker Anachronismus, in ihm den Offenbarer von dogmatischen Heilswahrheiten, den Stifter von Hierarchie und Sakramenten zu erblicken. Die kirchliche Apologetik

macht freilich immer wieder den krampfhaften Versuch, auf dialektischem Wege die dogmatischen Theorien in die synoptischen Evangelien hineinzutragen. Wem es aber ernst ist um die geschichtliche Wahrheit und wer sich das Blickfeld nicht einengen läßt durch dogmatische Axiome, dem wird es beim Lesen der synoptischen Evangelien sonnenklar, daß Jesus an die Stiftung einer Weltkirche ebenso gedacht hat wie an die Gründung eines weltumspannenden israelitischen Staates.

Dennoch können wir aus den Evangelien die Stellung Jesu zum späteren katholischen Kirchentum deutlich entnehmen. Die jüdische Religionsgemeinschaft, in der Jesus lebte und wirkte, zeigt eine auffallende Ähnlichkeit mit dem katholischen Kirchentum. Das Spätjudentum ist wie der vollentwickelte Katholizismus ein synkretistisch-universalistisches Gebilde[13], obgleich in viel geringeren Dimensionen. Eine Reihe von Religionstypen vereint sich in ihm zu einer geschlossenen institutionellen Einheit. Unter der Decke der höheren Religion fristet uralter semitischer Volks- und Aberglaube sein zähes Leben. Über ihn erhebt sich die für das spätere Judentum kennzeichnende strenge Gesetzesreligion, die innerlich verknüpft ist mit der kanonischen Buchreligion. Erste Pflicht des frommen Juden ist die Erfüllung all der Vorschriften und Gebote, die im göttlichen Gesetz, im heiligen Thorabuch niedergelegt sind. Die spitzfindige rabbinische Kasuistik diente der lehrhaften Ausdeutung und Anwendung dieser Gebote auf das praktische Leben. Die durch die Befolgung des Gesetzes bedingte „Gerechtigkeit" wurde von den Musterfrommen noch erhöht und überboten durch besondere Werke und Leistungen, welche reichen Himmelslohn verhießen: Beten, Fasten und Almosengeben. War die Gesetzestreue und Werkgerechtigkeit der allgemeine Gottesdienst des täglichen Lebens, so war das Opferritual im Sionstempel der heiligen Stadt der besondere Gottesdienst, der von den hierfür bestellten Priestern und Leviten versehen wurde. Die priesterliche Ritualreligion, die im jerusalemischen Heiligtum ihre Stätte und im Buche Leviticus ihre kanonische Urkunde hatte, steht an Kompliziertheit und Gesetzlichkeit, an Feierlichkeit und Prunk dem katholischen Ritualismus keineswegs nach. Die Leitung und Regelung des ganzen verwickelten Religionsgefüges liegt in der Hand einer mit Rechtsgewalt ausgestatteten hierarchischen Behörde, dem Hohenpriestertum samt dem Kollegium der Priester und Ältesten; der *Sanhedrin* ist die jerusalemische „Kurie", welche das ganze kirchliche

[13] Vgl. Harnack, Marcion, 1921, 5 f.

Leben beherrscht. Diese Behörde ist es, die an Jesus die Frage seiner Vollmacht stellt (Mark. 11, 28); sie ist es, die den Uraposteln als kirchliche Autorität gegenübertritt, die gegen die junge Christenheit mit Strafmaßnahmen einschreitet (Ap.-G. 4, 1 ff., 6, 12). Über die primitive Religion der Volksmassen, über den Thoragehorsam der Gesetzestreuen, über den Ritualismus des Jahwetempels, über die hierarchische Autorität Jerusalems erhebt sich rein und stark die Prophetenreligion, Israels köstlichster Geistesbesitz. Die tiefen und hehren Gottesgedanken der großen israelitischen Schriftpropheten waren in der jüdischen Frömmigkeitswelt nie untergegangen, obgleich das Schrifttum der Thora den Vorrang vor dem der *nebi' îm* erlangt hatte. Der geistige Wortgottesdienst der Schriftlesung und des Gemeindegebetes, wie er in der Exilszeit aus dem prophetischen Frömmigkeitsgeiste geboren war, wurde in allen Synagogen des Landes gepflegt und bildete ein starkes Gegengewicht gegen den reichen Tempelkult auf dem Sion. Überdies starb der Enthusiasmus der prophetischen Gottesmänner nie aus; immer wieder erhoben sich geistbegabte Prediger, zuletzt der Täufer am Jordan, der mit der Kraft eines Amos die Nähe des göttlichen Zornesgerichtes ankündigte. Ja, selbst die Mystik und Philosophie fehlten nicht in dem vielschichtigen Religionsgefüge des Spätjudentums. Griechische Weisheitsideen durchziehen die didaktische Literatur des Alten Testaments, esoterische Askese und Mystik fanden eine Pflegestätte in den Orden der Essener und Therapeuten; platonische Mystik wurde von Philo in biblische Gewandung gehüllt. So offenbart sich bei näherer religionsgeschichtlicher Betrachtung das Judentum zur Zeit Jesu als ein durchaus katholisches, d. h. die mannigfaltigsten Religionsformen umschließendes Gebilde. Sein starkes Lebens- und Kraftgefühl zeigt sich ebenso in seinem Anspruch auf Absolutheit, wie in seiner intensiven Missionspropaganda in der hellenistischen Welt.

In dieser „katholischen" Welt wuchs Jesus auf; dieses synkretistische Gebilde ist der Hintergrund, von dem sich sein Evangelium abhebt. Manche seiner Elemente blieben ihm wohl zeitlebens fremd: griechische Weisheit, philonische Mystik, essenisches Ordenswesen; aber seine anderen charakteristischen Religionsformen konnte er beständig in seiner Umgebung beobachten. Wie stand er zur Gesetzesreligion, zum Tempelkult, zur Hierarchie, zum Prophetismus und zur Synagoge? Zunächst überrascht uns die streng konservative, pietätvolle Haltung gegenüber der Thora, dem religiösen Gesetzeskodex des jüdischen Volkes. „Ihr sollt nicht wähnen, ich sei gekommen aufzulösen Gesetz

und Propheten; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich, ich sage euch, bis daß vergehen Himmel und Erde, soll nicht vergehen ein Jota noch ein Häkchen vom Gesetz, bis daß alles geschehen" (Matth. 5, 17 f.). Damit ist die *Thora* als sakrosankt erklärt; alle, auch die unscheinbarsten Einzelvorschriften, behalten ihre Gültigkeit bis zum nahen Weltende. Nichts an ihr soll außer Kraft gesetzt oder abgeändert werden. Jesus hat jedoch nicht nur die Unantastbarkeit und verpflichtende Kraft der Gesetzesvorschriften verkündet, er hat vielmehr auch im konkreten Einzelfalle auf ihre genaue Einhaltung gedrungen. Von den Aussätzigen, die er geheilt, fordert er, daß sie sich den Priestern zeigen und das vorgeschriebene Opfer entrichten, wie es das Reinheitsgesetz verlangt (Matth. 8, 4; Luk. 17, 12). Mit dieser konservativen Beugung unter das Gesetz verbindet Jesus die vollkommene religiöse Souveränität über *Thora* und *Mischna*, Schrift und Tradition. Die Jünger, welche durch das Brechen und Essen der Ähren das Sabbatgebot übertreten, verteidigt er mit dem Hinweis auf den König David, der die Schaubrote im Tempel aß, und auf die Priester, die am Sabbat im Heiligtum amtieren, eine Motivierung, die unverkennbar eine herbe Ironie verrät (Matth. 12, 1 ff). Er selbst heilt Kranke und Besessene am Sabbat und rechtfertigt seine Übertretung, indem er den Gesetzesstrengen die Unvernunft ihres Rigorismus vor Augen führt (Matth. 12, 11; Luk. 13, 14, 14, 1 ff.). Ja, er wagt es, einen Menschen, der am Sabbat Arbeit verrichtet, selig zu preisen unter der Voraussetzung, daß er es aus der Freiheit der Gotteskinder heraus tut. „Mensch, wenn du weißt, was du tust, dann bist du selig; wenn du's aber nicht weißt, dann bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes"[14]. Jesus proklamierte somit feierlich die Souveränität des Menschen über das Gebot der *Thora*. „So ist der Mensch (Menschensohn = Messias ist wohl eine spätere Korrektur dieser Stelle) ein Herr auch über den Sabbat" (Mark. 2, 28). Wie über das Sabbatgebot, so erhebt sich Jesus über die levitischen Speisegesetze. Sein reines, sittliches Fühlen erkennt die Ungereimtheit aller tabumäßigen Unreinheit. „Nicht was zum Munde eingeht verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde ausgeht, das verunreinigt den Menschen" (Matth. 15, 11). Jesus geht aber noch weiter. Er reduziert die Fülle der Thoragebote auf das schlichte Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Matth. 22, 40). Die Bergpredigt ist im Grunde die Annullierung aller Einzelgebote der

[14] Dieses Jesuswort findet sich in manchen Handschriften an Stelle von Luk. 6, 5, während dieser letztere Vers erst nach Luk. 6, 10 eingefügt wird.

Thora. Jesus verkündigt eine höhere und reinere, ernstere und innerlichere Sittlichkeit als die Sittengesetze des Moses. In machtvollen Antithesen stellt er dem Worte der *Thora* sein königliches „Ich aber sage euch" gegenüber. Das Gesetz verbietet den Mord, Jesus jede Haß- und Zornesregung; das Gesetz verbietet den Ehebruch, Jesus jede unreine Begierde; das Gesetz untersagt den Meineid, Jesus alles Schwören und Pochen auf heilige Namen; das Gesetz verkündigt das *jus talionis*, Jesus das μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ; das Gesetz fordert die Nächstenliebe, Jesus die heroische Feindesliebe (Matth. 5, 21 ff.). So ist nicht das Gesetz das Letzte und Höchste, die peinlichste *Thora*-Treue genügt nicht, um Erbe des Gottesreiches zu werden; Gottes Wille fordert viel mehr. Gott verkündigt durch Jesu Mund ein neues Ideal, durch welches das mosaische Gesetz innerlich aufgehoben wird. Derselbe Jesus, der um des nahen Endes willen jede äußere und formale Aufhebung des Gesetzes von sich weist, hat die höchste Autorität seiner Mutterreligion, die mosaische *Thora*, innerlich zerbrochen. Wenn Himmel und Erde vergehen, dann wird mit der ganzen alten Weltordnung auch die Thora in Trümmer sinken. Diese Weissagung war für jüdische Ohren nicht minder blasphemisch als die Prophetie von der Zerstörung des Tempels; denn die *Thora* galt als ewig, ihr Musterbild war bereits im Himmel, ehe die Welt geschaffen wurde. Wie dem Heiligtume auf dem Sion, so sollte auch dem Gesetze Moses Unvergänglichkeit zukommen.

Wie über das Gesetz, so erhebt sich Jesus auch über die Tradition, die παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων. Er kümmert sich trotz aller Ärgernisse nicht um die fromme Sitte des Fastens (Matth. 9, 14 ff). Ja, er greift die religiöse Tradition unmittelbar an; denn er erblickt in ihr eine Quelle des sittlichen Verderbens. Wie er in der Frage der Ehescheidung den Schöpferwillen Gottes gegen die mosaische Rechtsvorschrift ausspielt (Matth. 19, 7 ff), so spielt er das Gottesgebot und Gotteswort der Schrift gegenüber der späteren Tradition aus. „Warum übertretet ihr Gottes Gebot um eurer Überlieferung willen?" „Gottes Wort habt ihr aufgehoben eurer Tradition zuliebe!" (Matth. 15, 3, 6). Weil Jesus schon im Gesetz nur das große Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe anerkennt, darum muß er all den Wust komplizierter und kleinlicher Auslegungen, wie ihn die Tradition um die *Thora* anhäufte, als Abfall vom wahren Gottesgebot brandmarken.

Jesus hat die Gesetzesreligion des Judentums innerlich überwunden, obgleich er ihre radikale Verwerfung nur dadurch vollzieht, daß er

die Thora zu dem Vergänglichen rechnet, das im bald anbrechenden Reiche nicht mehr bestehen wird. Sein innerer Gegensatz zu dem Gesetzesdienst seiner frommen Zeitgenossen offenbart sich am deutlichsten in seiner Liebe zu den „Gesetzesunkundigen", „Gesetzlosen", den Zöllnern und Sündern. Im Gegensatz zu den pharisäischen Musterfrommen kannten sie nicht alle die zahlreichen Vorschriften und Auslegungen, sie führten ein gesetzwidriges Leben, sie dachten nicht daran, Werke der Gerechtigkeit und Frömmigkeit aufzuhäufen und dadurch Gottes Lohn sich zu verdienen. Darum wurden sie von den gesetzesstrengen Kreisen verachtet und gemieden. „Dieses Volk, das des Gesetzes unkundig ist, sei verflucht" — lautet das Urteil der Pharisäer (Joh. 7, 49). Überdies waren sie den strengen Juden aus nationalen Motiven verhaßt; die Zöllner, weil sie mit rücksichtsloser Härte die Abgaben für die Landesfeinde, die Römer eintrieben; die Hetären, weil sie sich den römischen Zenturionen und Legionären hingaben. Diese „Gesetzlosen", über die jeder echte Jude die Nase rümpfte, waren Jesu Lieblinge. Von ihnen ließ er sich zu Tische laden, ihnen verkündigte er das Evangelium vom nahen Reich und von der inneren Umkehr; in ihren Herzen fand seine Predigt Widerhall; sie machten mit seiner Forderung Ernst, während die Musterfrommen von seiner Botschaft ebensowenig wissen wollten wie von der seines Vorläufers, des Täufers am Jordan. Immer ergreift Jesus für sie Partei und schleudert harte Worte gegen ihre Verächter. Sie sind die „Armen" (arm an Gesetzeswerken), die „nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden", die er selig preist (Matth. 5, 3, 6); sie sind die demütigen Beter, die durch ihr Schuldgebet gerechtfertigt werden (Luk. 18, 9 ff.), sie (nicht die Kinder) sind die „Kleinen", deren Engel allezeit das Angesicht des Vaters schauen (Matth. 18, 6, 10). Sein furchtbares Wehe trifft jene, die „einen dieser Geringsten ärgern", d. h. jene Gesetzesbeflissenen, Tugendstolzen, die den Stab über die gesetzesfremden, tugendarmen Menschen brechen (Matth. 18, 6 f.). Die, welche von Jugend auf gerecht und fromm waren, haben nichts vor den Sündern voraus, die in der elften Stunde Buße tun, sie erhalten den gleichen Lohn (Matth. 20). Über einen Sünder, der sich bekehrt, herrscht größere Freude im Himmel, denn über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen (Luk. 15). Ja, Zöllner und Huren kommen nach Jesu Wort eher ins Himmelreich als die Gerechten (Matth. 22, 30). „Die Letzten werden die Ersten und die Ersten die Letzten" (Matth. 20, 16). Schärfer als durch dieses entschiedene

Eintreten für die Gesetzesübertreter konnte Jesus den strengen Gesetzesdienst, die Religion des knechtischen Gehorsams und der mühsamen Eigenleistung nicht verurteilen.

Ähnlich wie zum Gesetz steht Jesus zu den religiösen Autoritäten des jüdischen Volkes, den Priestern und Schriftgelehrten. Das Matthäusevangelium überliefert uns ein (in seiner Echtheit freilich nicht völlig sichergestelltes) Wort Jesu, das den Gehorsam gegenüber den Inhabern der *cathedra Mosis*, des obersten kirchlichen Lehramtes, einschärft. „Auf dem Lehrstuhle Mosis sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Alles nun, was sie euch sagen, daß ihr es halten sollt, das haltet und tut" (Matth. 23, 2). Dieser sachlichen Anerkennung einer kirchlichen Autorität folgt aber sogleich die denkbar herbste Kritik ihrer persönlichen Inhaber: „Aber nach ihren Werken sollt ihr nicht tun, denn sie sagen's wohl, aber tun's nicht". Auch sonst vernehmen wir aus Jesu Munde nur Worte beißender Ironie und leidenschaftlicher Polemik gegen die kirchlichen und theologischen Amtspersonen. Die große Strafrede wider die Schriftgelehrten und Pharisäer im 23. Kapitel des Matthäusevangeliums bleibt jedoch nicht bei der Kritik der Autoritätspersonen stehen, die in ihrem Leben ihre Lehre verleugnen, sie greift vielmehr über auf die Autoritätsidee selbst. Die pharisäisch-rabbinische Art der autoritativen Lehrverkündigung wird von Jesus geradezu als Hindernis für den Eintritt in das Gottesreich gekennzeichnet. „Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr das Himmelreich zuschließt vor den Menschen. Ihr kommt selbst nicht hinein und die hinein wollen, laßt ihr nicht hinein gehen" (Matth. 23, 13). Ein amtsmäßiges *magisterium*, welches die Gewissen der Gläubigen durch eine Unzahl verpflichtender Gebote und Verbote bindet, hindert das freie Glaubens- und Liebesleben, das allein die Pforte des Himmelreiches öffnen kann. So hat sich Jesus von der theologischen Autorität des jüdischen Volkes ebenso emanzipiert wie von ihrem heiligen Gesetzbuche, der *Thora*.

Dem durch das Gesetz sanktionierten Tempelkult auf dem Sion gegenüber nimmt Jesus eine ähnliche Stellung ein wie gegenüber dem Gesetz selbst. Mit seinen Volksgenossen teilt Jesus die ehrfürchtige Liebe zum Heiligtum in Jerusalem. Wie die frommen Väter, wie die Propheten und Psalmsänger, so ist auch er überzeugt, daß im Tempel Jahwe wahrhaft gegenwärtig ist und in ihm seine Herrlichkeit wohnt. „Wer da schwöret beim Tempel, der schwöret bei ihm und bei dem, der darinnen wohnet" (Matth. 23, 21). Der Tempel ist wirk-

lich Gottes Haus und Wohnstätte. In ihm zu weilen ist für Jesus nicht mindere Wonne wie für den Psalmisten, dessen höchste Sehnsucht das Wohnen im Tempel ist. „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein mußte, das meines Vaters ist?“ (Luk. 2, 49.) Dieses, dem zwölfjährigen Jesus in den Mund gelegte Wort drückt Jesu Tempelglauben und Tempelliebe aus. (Seine Echtheit dürfte auch dann zu Recht bestehen, wenn jene lukanische Erzählung als eine bloße Kindheitslegende zu betrachten wäre; es ist keine Seltenheit, daß der naive Glaube zu einzelnen Logien großer Frommen eine Rahmenlegende hinzudichtet.) Weil für Jesus der Tempel Gottes Wohnung ist, darum eifert er für seine Heiligung und Reinhaltung; er treibt die Wechsler und Verkäufer aus seinen Hallen mit dem Hinweis auf Jahwes Wort an den Propheten: „Mein Haus soll ein Bethaus heißen allen Völkern“ (Jes. 56, 7; Mark. 11, 17). Das Wort des Psalmsängers: „Der Eifer um dein Haus hat mich gefressen“ (69, 10) konnte der vierte Evangelist mit Recht auf Jesus anwenden (Joh. 2, 17). Jesu Pietät gegen den ererbten Väterglauben offenbart sich nirgends stärker als in seiner Liebe zum Sionsheiligtume und seinem Eintreten für dessen Heiligkeit[15]. Dennoch ist für ihn der Tempel ebenso vergänglich wie die Thora. Wenn das Gottesreich kommt und die alte Weltordnung aufhört, dann muß auch der Tempel in Trümmer gehen. „Wahrlich, ich sage euch, es wird nicht ein Stein auf dem andern bleiben, der nicht wird zerbrochen werden“ (Matth. 24, 2). Der Messias selbst wird nach einem Weissagungswort Jesu, mit dem seine Feinde ihre Anklage gegen ihn begründen, Hand an den Tempel legen und ein neues, herrliches Heiligtum an seiner Stelle aufbauen (Matth. 26, 61; Ap.-G. 6, 14). Jesus geht aber noch weiter; schon in der Gegenwart sieht er Größeres und Herrlicheres als das Wohnen seines Vaters im Tempel; wo das Evangelium vom nahen Reich gepredigt wird, wo des Satans Reich zerstört wird, wo Werke der Bruderliebe und Barmherzigkeit geschehen, da ist mehr als der Tempel: μεῖζον τοῦ ἱεροῦ ἐστιν ὧδε (Matth. 12, 6). Im schlichtesten Liebeswerke ist der ewige Vater näher als in dem Heiligtume, wo seine „Herrlichkeit“ weilt. Gottes Reich verkünden, es vorbereiten in Demut

[15] Der pietätvollen Liebe zum Tempel entspricht Jesu Schätzung des synagogalen Wortgottesdienstes. Jesus pflegte mit seinen frommen Volksgenossen am Sabbatgottesdienst teilzunehmen und hier die Schrift vorzulesen und zu erklären, wozu ein jeder Jude das Recht hatte (Luk. 4, 15 ff.; vgl. Mark. 1, 39; 6, 2; Matth. 9, 35; Luk. 13, 10; Joh. 18, 20).

und Liebe ist größer als der ganze Tempelkult mit seiner Pracht und Schönheit. Der unscheinbarste Akt verzeihender und schenkender Liebe wiegt alle Opfergaben und Kultleistungen auf. „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" — dieses Wort, das Jahwe durch den Mund des Hosea (6, 6) ergehen ließ und das Jesaia, Jeremia und Micha variierten, ruft Jesus wiederholt seinen Gegnern, den Verfechtern der Kultusreligion, als Warnung zu (Matth. 9, 13; 12, 7). Opfer und Weihegeschenke, Kult und Liturgie sind ἀδιάφορα; auf brüderliche Liebe allein kommt es an. Vergeblich ist jedes auf dem Altar dargebrachte Opfer, so lange der Opfernde noch unversöhnte, grollende Feinde hat (Matth. 5, 23). Wo der ewige Gott, der die Liebe ist, sein Reich baut, da zerfallen von selbst Tempel und Altar, da hören Riten und Opfer auf. Gott ist gegenwärtig in liebenden Menschen, und man dient ihm, indem man in opfernder und schenkender Liebe den Brüdern dient, in denen der messianische König unerkannt und verborgen uns sich naht (Matth. 25, 31 ff.).

So ist Jesus trotz aller Pietät gegen das, was den Vätern heilig war, der große Überwinder von Tempel und Gesetz. Der Vorwurf, den die Juden gegen einen aus seiner Jüngergemeinde, den Erzmartyrer Stephanus, erhoben, fällt auf ihn zurück: „Dieser Mensch hört nicht auf, zu reden wider diese heilige Stätte und das Gesetz. Denn wir haben aus seinem Munde gehört, dieser Jesus von Nazareth wird zerstören diese Stätte und ändern die Sittengebote, die uns Moses gegeben" (Ap.-G. 6, 13f). Mit dem Tempel und Gesetz hat Jesus auch den Anspruch Israels, Gottes auserwähltes Volk zu sein, entwurzelt. Im jüdischen Volk lebte durch alle Jahrhunderte hindurch ein religiöses Selbstbewußtsein, das eng verwandt ist mit dem stolzen Selbstbewußtsein der katholischen Kirche: „*Extra ecclesiam nulla salus*". Allezeit war es unbestrittenes „Dogma", daß Israel allein den wahren Gottesglauben besaß, daß Jahwe mit ihm allein den Bund geschlossen und nur ihm das Reich verheißen hatte. Israel sollte herrschen über die Heiden, alle Völker sollten dem einen Gottesvolke unterworfen werden und ihm dienen. Mit einer gewissen Verachtung sieht der fromme Israelit auf die Heiden herab; auch die stammverwandten Samaritaner, die denselben Jahwe verehren, haßt er als Ketzer; er pflegt keine Gemeinschaft mit ihnen, ja, nicht einmal um einen Trunk Wasser wagt ein echter Jude einen Samariter zu bitten (Joh. 4, 9). Auch in Jesu Seele ließ dieser große Gedanke des Gottesvolkes tiefe Spuren zurück; auch in seinem Wirken offenbart sich diese jüdische Exklu-

sivität. Seinen Jüngern verbietet er ausdrücklich jede Missionstätigkeit unter Heiden und Samaritern. Schon die eigentümliche Paarung dieser beiden Worte zeigt die echt jüdische Absonderung von allen nicht zum Gottesvolk Gehörigen. „Den Weg der Heiden sollt ihr nicht gehen und keine Samariterstadt sollt ihr betreten; gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Matth. 10, 6). Das kananäische Weib, das innig um die Heilung seiner Tochter fleht, weist er mit der harten Bemerkung zurück: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt“ (Matth. 15, 24). Und als sie nicht aufhört mit ihren Bitten, läßt er sich nicht erweichen, sondern begründet seine Weigerung mit den fast höhnisch klingenden Worten: „Laß zuerst die Kinder satt werden; denn es ziemt sich nicht, den Kindern das Brot zu nehmen und es den Hündlein vorzuwerfen“ (Matth. 7, 27). Erst die Schlagfertigkeit und die unerschütterliche Zuversicht dieser Frau nötigt Jesu die Zusicherung wunderbarer Hilfe ab. Israel die Kinder, die Heiden die Hunde — kann das jüdische Selbstbewußtsein schärferen Ausdruck finden als in diesem Bilde? Und doch, niemand hat dieses Selbstbewußtsein radikaler zerbrochen als Jesus, derselbe Jesus, der sich zuerst vom religiös-nationalen Dogma des Judentums nicht losmachen konnte. Offen bekennt er, daß er im ganzen Gottesvolk kein so tiefes und festes Gottvertrauen gefunden habe wie bei einem heidnischen Hauptmann. „Wahrlich, bei niemand in Israel habe ich so starken Glauben gefunden“ (Matth. 8, 10). Solche wunderbaren Beweise heidnischen Gottesglaubens wie die stete Erfahrung der Verstocktheit und Bosheit des eigenen Volkes ließen in Jesus die paradoxe Erkenntnis reifen, daß das Heil, die Gotteskindschaft, die Anwartschaft auf Gottes Herrlichkeit den Juden genommen und den Heiden gegeben werde. Der Herr des Weinberges vernichtet die Weingärtner und gibt den Weinberg andern (Matth. 12, 9). „Viele werden kommen von Ost und West und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen im Himmelreich, die Söhne des Reiches aber werden hinausgestoßen werden in die Finsternis draußen; dort wird Heulen und Zähneknirschen sein“ (Matth. 8, 12). Diese Weissagung ist für jüdische Ohren nicht minder furchtbar wie die Ankündigung des Zusammenbruchs von Tempel und Gesetz. Sie hebt all die herrlichen Prophetien des alten Testamentes auf, sie legt die Axt an die Wurzel der jüdischen Religion. Ohne Beschneidung, ohne Bekehrung, aber auch ohne Kunde des Evangeliums, ohne Taufe, ohne Glaube an Christus, ohne alles werden beim Weltende Scharen von Heiden

zusammenströmen im Reiche. Weil in ihren Herzen Glaube und Liebe wohnt, darum dürfen sie teilnehmen an der Herrlichkeit der Gottesherrschaft. Den Söhnen des Gottesvolkes aber helfen weder der Bund noch die Verheißungen, weder die Thoratreue noch die guten Werke. Jenes Jesuswort hebt die „Absolutheit" des Judentums auf, es verneint seine religiöse Sonderstellung, es löst jeden religiösen Dogmatismus auf, es reißt alle Schranken und Mauern zwischen Juden und Heiden nieder. Wenige Worte des Evangeliums offenbaren Jesu souveräne Freiheit, seine unendliche Weitherzigkeit so überwältigend wie dieses; aber auch wenige Worte besitzen eine so revolutionäre Kraft. Dieses Logion ist in der Tat ein Sprenggeschoß, dessen elementare Kraft das orthodoxe Judentum, aber in gleicher Weise jedes enge christliche Kirchentum zerreißen muß. Die Heiden sind die Erben des Reiches, die Bekenner der „wahren" Religion hingegen die Ausgestoßenen und Verdammten.

Jesus zerbricht das religiöse Selbstbewußtsein der rechtgläubigen Juden, indem er den „Gesetzlosen" und Heiden den Eingang ins Himmelreich verheißt. Auch für die verhaßten und gemiedenen samaritanischen Ketzer findet er Worte der Anerkennung und des Preises. Er rühmt die Dankbarkeit des samaritanischen Aussätzigen, die von der Undankbarkeit der Juden absticht (Luk. 17, 17 f.). In einem seiner wundervollsten Gleichnisse (Luk. 10, 30 ff.) stellt er den barmherzigen Samaritaner als das leuchtende Beispiel tätiger Bruderliebe hin, während er im jüdischen Priester und Leviten den Typus der Unbarmherzigkeit und Lieblosigkeit zeichnet. Die Kontrastierung dieser Typen ist eine fein verhüllte Ironisierung jüdischer Rechtgläubigkeit: kalt und hart ist das Herz der orthodoxen Amtspersonen, aber die selbstlose Liebe des Ketzers kennt keine Grenzen. In diesem Gleichnis hat Jesus die geistesenge und liebesarme Rechtgläubigkeit für alle Zeiten gebrandmarkt.

Jesu Verhältnis zur Religion seines Volkes bietet ein eigenartiges Doppelbild; auf der einen Seite erweist sich der Meister von Nazareth als konservativer, pietätvoller Anhänger der ererbten Väterreligion; nichts liegt ihm so ferne als die Verkündigung einer neuen Religion, als die Aufrichtung einer neuen Religionsgemeinschaft. Das bestehende jüdische Religionssystem bildet den Hintergrund für sein Evangelium; er will es nicht antasten, nicht umbauen, nicht renovieren oder reformieren; es soll bleiben wie es ist. Aber andererseits hat Jesus dieses System innerlich überwunden und mußte es überwinden, weil sein Evangelium in einer ganz anderen religiösen Dimension lag.

Was für den frommen Juden seiner Zeit unbestreitbare Gültigkeit hatte, das mosaische Gesetz, die rabbinische Lehrautorität, der Tempelkult und Israels Anspruch auf das Gottesreich — all das hat Jesus entkräftet und zur religiösen Wesenlosigkeit herabgedrückt. All die wunderbaren Gottesgüter, die allein Israel sein eigen nennen durfte, die selbst Paulus im Ton der Begeisterung und mit einem Preisruf an den Höchsten aufzählt — „die Kindschaft (Israels Annahme an Kindes Statt), die Herrlichkeit (Jahwes Gegenwart im Tempel), der Bund, das Gesetz, der Gottesdienst, die Verheißungen“ (Röm. 9, 4) —, alles ist vergänglich, alles bricht zusammen; nichts von alledem sichert den Söhnen Israels das Eingehen ins Gottesreich. Das Heil liegt allein im Glauben, Hoffen und Lieben; Glaube an Gottes Barmherzigkeit, Hoffnung auf das ewige Reich und schenkende, vergebende, dienende Liebe. Dieses Glauben, Hoffen und Lieben ist nicht an die institutionelle Religion gebunden; es schwebt frei, es bahnt sich selbst den Weg ins Himmelreich. „Eines ist not“ (Luk. 10, 41), das Harren und Sichzubereiten auf das Reich in Glaube, Hoffnung und Liebe. Hinter dem Trachten nach dem einen Notwendigen muß Thoragehorsam und Tempeldienst versinken. Dieses eine Notwendige ist es, was die Propheten Jahwes zu verkünden nicht müde geworden waren. Drohend und verheißend, strafend und tröstend, richtend und befreiend mahnten sie Israel immer wieder zum einen Notwendigen. Darum beruft sich Jesus stets auf ihr Wort und Beispiel; aus der Fülle der religiösen Lebenskräfte, die das Spätjudentum in katholischer Weite umspannte, greift er mit der Sicherheit des religiösen Genius die höchste und reinste heraus: den ethischen Prophetismus der großen israelitischen Gottesmänner. Jesu Evangelium trägt deshalb den Charakter der Vereinfachung, der Reduktion, der Konzentration. Von der Buntheit, Vielgestaltigkeit und Farbenpracht jenes komplizierten Religionsgebäudes hebt sich die schlichte Größe des Evangeliums vom Gottesreich und von der Umkehr zu Gott scharf ab. Aber Jesus zerstört nicht jenen mächtigen Tempelbau, er läßt ihn im Hintergrunde stehen; weil alles Sonnenlicht nur auf das eine Notwendige fällt, darum muß jenes Hintergrundsgebäude von selbst verdunkelt werden. Es ist ein Zeichen für Jesu überragende Größe, daß er die traditionelle Religion ohne formellen Bruch überwand, daß er die heiligen Institutionen der Vergangenheit ohne bewußte Zerstörungsarbeit auflöste.

An Jesu Stellung zum jüdischen Religionssystem können wir sein Verhältnis zum Katholizismus ohne weiteres ablesen. Jesus steht zur

Rieseninstitution der römisch-katholischen Kirche in demselben konservativ-oppositionellen Doppelverhältnis wie zu der jüdischen Kirche, die in verkleinertem Maßstabe das Bild der römischen Kirche darstellt. Als „Hintergrundsreligion" würde Jesus den römischen Katholizismus genau so bestehen lassen wie das jüdische Religionsgebäude seiner Zeit[16]. Er würde nicht Hand an ihn legen, um ihn von außen zu zerschlagen; er würde die Entbehrlichkeit von Dogma und Kult, Kirchenrecht und Hierarchie nicht formell und feierlich verkündigen. Jede äußere Kircheninstitution ist ja dem Untergange geweiht; Tempel, Synagoge und Kirche müssen dem Gottesreich Platz machen. Friedrich von Hügel macht einmal die feine Bemerkung, Jesus sei, was die Stellung zum traditionellen Kirchentum betrifft, nicht den Reformatoren des 16. Jahrhunderts, Luther und Calvin, sondern dem Florentiner Bußprediger Savonarola zu vergleichen[17]. In der Tat unterscheidet sich Jesus von jenen dadurch, daß er den formellen Bruch mit dem herkömmlichen Religionswesen vermieden hat, daß er sich von der religiösen Gemeinschaft, in der er stand, nicht äußerlich lossagte, daß er nicht gegen die bestehenden religiösen Institutionen Sturm lief. Aber im Gegensatz zu Savonarola steht Jesus jenseits allen Kirchentums, weil das Reich und seine Gerechtigkeit unabhängig ist vom institutionellen Kirchentum. Savonarola kämpft für ein höheres Kirchenideal und darum erhebt er seine strafende Prophetenstimme gegen jene, die dieses Ideal verzerren und in den Staub ziehen, die ihr höheres Amt und ihre größere Aufgabe schmählich mißbrauchen. Jesus hingegen ist innerlich gleichgültig gegen jedes Kirchenideal. Er hat sich über das Kirchentum erhoben, weil das Kommen des Gottesreichs und das Eingehen der Menschen in dieses Reich nicht an eine kirchliche Institution und Gnadenvermittlung gebunden ist. Die alten Kirchenmauern zu stützen und auszubessern ist für ihn ebenso töricht wie sie gewaltsam nieder-

[16] Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen 1909, I⁴ 340: „War es im Sinne des Stifters der christlichen Religion möglich, innerhalb der Synagoge und unter Beobachtung des väterlichen Gesetzes das Evangelium zu ergreifen und nach ihm zu leben, so konnte es wenigstens keine Unmöglichkeit sein, es innerhalb der katholischen Kirche festzuhalten."

[17] „For it is in the Synoptists that we get the clear presentation of Our Lord's attitude towards the Jewish Church of His time, as one, even at its keenest, analogous to that of Savonarola, and not to that of Luther, still less of a Calvin, towards the Christian Church of their day." F. v. Hügel, The Mystical Element of Religion as studied in St. Catherine of Genoa, London, 1908, II 118.

zureißen. „Niemand flickt ein alt Kleid mit einem Lappen von neuem Tuch; denn der Lappen reißt doch wieder vom Kleid ab und der Riß wird ärger“ (Matth. 9, 16). Das große Neue, das Jesus bringt, sprengt alle religiösen Formen der Vergangenheit; die Innerlichkeit und Bruderliebe, auf die es allein ankommt, durchbricht den Rahmen der gesetzlich-rituellen Kirchenreligion. „Man faßt nicht den frischen Wein in alte Schläuche, sonst zerreißen die Schläuche, und der Wein wird verschüttet und die Schläuche gehen zugrunde“ (Matth. 9, 17). Eben deshalb, weil Jesu Evangelium sich an keine festen, institutionellen Formen ketten läßt, weil der, welcher Jesu nachfolgt, nicht auf der ebenen Heerstraße der Kirchenformen wandeln kann, sondern auf engem und steilem Pfad selbst den Weg nach dem Gottesreich sich bahnen muß, darum ist Jesu Jüngerschaft so viel schwerer als peinlicher Gesetzesdienst und strenges Kirchenchristentum. „Gehet ein durch die enge Pforte; denn die Pforte ist weit und der Weg ist breit, der zur Verdammnis führt und ihrer viele sind es, die darauf wandeln. Und die Pforte ist eng und der Weg ist schmal, der zum Leben führt, und wenige sind ihrer, die ihn finden“ (Matth. 7, 13 f.). Der Katholizismus zeigt viele gebahnte Wege zum Ewigen, auf denen die Massen das Heil finden sollen. Jesus hingegen warnt vor den vielen breiten und ebenen Straßen, auf denen die Menschen so leicht und sicher zum Himmel wandeln; er lehrt nur einen Heilsweg, und der ist eng und schmal und schwer zu finden und jeder muß ihn allein wandeln.

Jesus kann nicht der eigentliche Stifter der katholischen Weltkirche sein; denn er lebt im Glauben an das nahe Ende; sein Evangelium ist überkirchlich und unkirchlich; sein Urteil über das jüdische Kirchentum trifft auch das erstarrte christliche Kirchentum der späteren Jahrhunderte. Von diesen Erkenntnissen aus müssen jene Worte der Evangelien beurteilt werden, auf welche die römische Kirche ihren Anspruch, Christi Werk und Stiftung zu sein, stützt. Nur in zwei Worten Jesu, die in den Evangelien überliefert sind, ist von der Kirche die Rede. Beide entstammen jedoch weder der alten Spruchquelle noch dem marcinischen Bericht über Jesu Wirken, sondern gehören zum Sondergut des ersten Evangelisten. In dem einen Worte wird die ἐκκλησία als die höchste Instanz aller Streitigkeiten erklärt (Matth. 18, 18), in dem anderen wird sie als unüberwindlicher Felsenbau gepriesen (Matth. 16, 18.). An ersteres Wort schließt sich die Übertragung der Binde- und Lösegewalt an die Jünger an, an letzteres die Übergabe der Himmelsschlüssel an Petrus und die beson-

dere Mitteilung der Binde- und Lösegewalt an ihn. Beide Worte erweisen sich bei näherer Betrachtung als eigentümliche Schöpfungen eines christlichen Schriftstellers bzw. eines christlichen Kreises, der bestimmte Redewendungen Jesu mit eigenen Gedanken kombinierte und so neue Logien der evangelischen Überlieferung einfügte. Schon der Gebrauch des Ausdruckes ἐκκλησία verrät den späteren Ursprung dieser Worte. Eine empirische Kirche, an deren Spitze autoritative Amtspersonen stehen, hatte Jesus nicht im Auge; eine solche bildete sich erst nach seinem Tode. Das Wort Matth. 16, 18 kann deshalb nicht als ein Jesuswort gelten[18]. Wenn Jesus von der Unüberwindlichkeit seiner auf einem Felsen gebauten Gemeinde durch die Todesmächte redet, so könnte er nur die eschatologische Reichsgemeinde darunter verstanden haben. Es wäre möglich, daß Jesus in diesem Sinne das alte semitische Bild von den Pforten der Unterwelt gebrauchte, obgleich gerade dann das Wort ἐκκλησία nicht den Sinn einer Kircheninstitution hat. Die Benennung des Simon als *Kepha* ist ohne Zweifel geschichtlich, obschon sie nicht der Szene von Cäsarea-Philippi angehört, sondern bei der Berufung erfolgt ist (Mark. 3, 16, Joh. 1, 42). Was Jesus mit dieser Umnennung für einen Sinn verbunden hat, ist nicht völlig klar; wahrscheinlich wollte er damit denselben Gedanken aussprechen, den er am Schluß der Bergpredigt mit dem Gleichnis vom Felsen- und Sandbau veranschaulichte (Matth. 7 24 ff.). Auch die Redewendung vom Binden und Lösen ist ohne Zweifel einem anderen geschichtlichen Zusammenhang entnommen und hier unter einem Bedeutungswandel eingefügt. Jesus verstand darunter die Macht, böse Geister zu bannen und arme Menschen, die in ihren Fesseln schmachteten, zu befreien. In diesem Sinne wird das Wort seit uralter Zeit innerhalb und außerhalb der semitischen Welt verwendet und auch von Jesus selbst gebraucht (Luk. 13, 16). Daß Jesus diese Vollmacht feierlich übertrug, ist aus der Aussendungsszene ersichtlich (Mark. 3, 16; Matth. 10, 8). Der Evangelist bzw. die hinter ihm stehende judenchristliche Gemeinde übernahm

[18] Vgl. J. Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet?, 1910 (mit reichen Literaturangaben); W. Köhler, Die Schlüssel des Petrus. Versuch einer religionsgeschichtlichen Erklärung von Matth. 16, 18, 19, Archiv für Religionswissenschaft, VIII, 1905, 214 ff.; A. Dell, Matth. 16, 17—19, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, 1914, 1 ff.; Adolf Harnack, Der Spruch über Petrus den Felsen der Kirche, Mt. 16, 17 f., Sitzungsberichte d. K. Preuß. Akademie der Wissenschaften, 1918, 637 ff.

jedoch dieses Wort in dem rabbinischen Sprachgebrauch von *âsar* und *šârâ*, „für erlaubt“ und „für unerlaubt erklären“. Die Jünger Jesu und insbesondere Petrus sollten dieselbe autoritative Lehrgewalt besitzen wie die rabbinischen Schriftgelehrten. Auch das Wort von den Schlüsseln des Himmelreiches scheint der Verfasser des ersten Evangeliums in dem jüdisch-rabbinischen Sprachgebrauch zu verwenden, auf den Jesus in seiner großen Strafrede wider die Pharisäer und Schriftgelehrten (Matth. 23, 13; Luk. 11, 52) anspielt. Auch dieses Bild entstammt, gleich der Redewendung vom Binden und Lösen, nicht der hellenistischen Welt, in der viel von den κλειδοῦχοι des Hades und des Himmels die Rede ist[19], sondern dem jüdischen Rabbinismus und bedeutet nichts anderes als das unfehlbare *Magisterium*, das die jüdischen Gesetzeslehrer für sich in Anspruch nahmen und das in den Augen der Judenchristen den Aposteln des Herrn zukam.

Das angebliche Logion Matth. 16, 18 zeigt sich bei näherem Zusehen als eine Komposition von Bildern und Redewendungen, die Jesus selbst gelegentlich gebrauchte und die der jüdisch-rabbinischen Sprache ganz geläufig waren. Das Wort trägt deutlich jüdisch-semitisches Kolorit und kann darum nur auf judenchristlichem Boden entstanden sein. Alle Versuche, es aus der hellenistisch-synkretistischen Welt abzuleiten oder gar als ein Machwerk römischer Hierarchen zu erweisen, scheitern an seinem durchaus aramäischen Sprachcharakter. In dem Zusammenhange des Matthäusevangeliums ist dieses Wort nichts anderes als eine Verherrlichung der Person des Petrus; er wird als das Fundament der christlichen Gemeinde gepriesen. Alle jene Vollmachten, welche den Aposteln und Urjüngern zukommen, werden ihm zuerst und besonders von Christus übertragen; ihm wird eine Vorrangstellung in der Jüngerschaft Jesu eingeräumt. In der Tat nahm Petrus in der Urgemeinde einen besonderen Platz ein; im Galaterbrief erscheint er als einer der drei „Säulenmänner“ der jerusalemischen Gemeinde, mit denen Paulus sich wegen seiner Heidenmission auseinandersetzen mußte (Gal. 2, 6 ff.); in der Apostelgeschichte tritt er stets als Redner und Dolmetsch der Apostel und Christusjünger auf[20].

---

[19] S. Köhler, Arch. f. Rel.-Wiss., VIII, 214 ff.

[20] Ap.-G. 1, 15 ff.; 2, 14 ff., 37; 3, 6; 3, 11; 4, 5 ff.; 5, 3 ff.; 15, 29; 9. 32.

Diese Führerrolle kann jedoch keineswegs durch ein ausdrückliches Mandat Jesu bedingt sein. Jesus hat in seiner Jüngerschaft keinem eine Vorzugsstellung eingeräumt; keiner hatte Anspruch auf Amtsbezeichnung oder Ehrentitel. „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn einer ist euer Meister, Christus, ihr aber seid alle Brüder; ihr sollt niemanden Vater heißen auf Erden, denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist. Und ihr sollt euch nicht lassen Meister nennen, denn einer ist euer Meister, Christus“ (Matth. 20, 7 ff.). Die Frage, wer der erste und größte sei, hat wiederholt die Jünger erregt und Streit und Zank unter ihnen hervorgerufen. Jesus schneidet sie stets an der Wurzel ab. Immer wieder schärft er es seinen Jüngern ein, daß es unter den auf das Gottesreich harrenden Brüdern keine Herrschenden, sondern nur Dienende geben darf; der Vorrang kommt dem zu, der das Größte und Höchste in der dienenden Liebe leistet. Jesus hat keinem seiner Apostel einen Amts- oder Ehrenprimat übertragen, sondern jenem den Primat verheißen, der, seinem Beispiel folgend, Diener und Knecht aller wird. Jesu klare Antwort an die um den Vorrang hadernden Jünger schließt die Übertragung eines Amtsprimats an Petrus aus. Hätte Jesus den Petrus zum Grundstein seiner Gemeinde und zum Träger der Himmelsschlüssel gemacht, so wäre ein Streit über den Vorrang überhaupt unmöglich gewesen, oder wenn er sich erhoben hätte, so hätte ihn Jesus mit einem kurzen Hinweis auf sein eigenes Wort (Matth. 16, 18) erstickt. Die Worte, mit denen Jesus den Jüngerstreit schlichtet (Mark. 10, 43 ff.; Luk. 22, 24 ff.), sind das schärfste innere Argument gegen die Echtheit eines Jesuswortes, das einem Apostel eine Vorrangstellung in der Jüngerschaft einräumt.

Dieses Argument wird verstärkt durch unabweisbare literarkritische Bedenken. Die ganze Szene von Cäsarea-Philippi bildet in der marcinischen Form, die ja auch die Grundlage der matthäischen Überlieferung ist, eine geschlossene Einheit. An das Messiasbekenntnis des Petrus schließt sich unmittelbar das Gebot strengsten Stillschweigens über Jesu Messianität an, sowie die Ankündigung des Leidensgeheimnisses, der Widerstand des Petrus und seine scharfe Abweisung durch Jesus. Das bei Matthäus überlieferte Preis- und Verherrlichungswort an Petrus schiebt sich offensichtlich als Fremdkörper in den einheitlichen Bericht ein. Petrus wird im einen Augenblick als Kirchenfundament und als Inhaber der höchsten Lehrgewalt gepriesen, im nächsten Augenblick trifft ihn das furchtbare Wort vom Satan, ein Strafwort,

das Jesus nicht einmal gegen seine Feinde schleuderte. Schon Augustinus hat den grellen Kontrast dieser beiden Worte erkannt: *„Idem Petrus paulo ante beatus, postea Satanas, in momento uno, infra pauca verba“* (serm. 76, 3). Es ist in der Tat undenkbar, daß Jesus dem Apostel, den er eben selig gepriesen und als Felsenmann und Träger der Himmelsschlüssel verherrlicht hatte, unmittelbar hernach das ἄπαγε σατανᾶ zurief. Schon aus diesem Grunde muß der sorgsam prüfende Literarkritiker das von Matthäus überlieferte Wort als späteren Einschub kennzeichnen. Von besonderer Wichtigkeit ist endlich das Fehlen dieses Wortes im Urevangelium des Markus und in dem ihm folgenden Lukasevangelium. Beide Evangelienschriftsteller berichten übereinstimmend mit Matthäus die ganze Szene von Cäsarea-Philippi, angefangen von der Frage Jesu bis zum ἄπαγε σατανᾶ und zur Spruchgruppe vom Kreuztragen und vom Verlieren des Lebens (Mark. 8, 27 ff.; Luk. 9, 18 ff.). Das Wort von der Kirchengründung auf den Felsen wie die Übertragung der Schlüssel, der Binde- und Lösegewalt fehlt gänzlich. Das älteste aller Evangelien, das überdies nach der (allerdings nicht unanfechtbaren) altkirchlichen Überlieferung auf die Lehrvorträge des Petrus zurückgehen soll, weiß nichts von diesem wichtigen Jesuswort. Und Lukas, der außer dem Markusevangelium noch eine ganze Reihe anderer Aufzeichnungen als Quellen benützte, erzählt den ganzen Hergang, ohne jenes Kirchenwort zu erwähnen. Ferner steht fest, daß Matthäus wie Lukas den marcinischen Bericht des Vorganges in Cäsarea-Philippi als schriftliche Vorlage gebrauchte. Es liegt also auf der Hand, daß der erste Evangelist oder ein späterer Redaktor des Matthäusevangeliums jenes Wort vom Felsenbau und von der Übertragung der Schlüssel in jenen Bericht eingeschoben hat.

Den Zeitpunkt und das Motiv dieser Interpolation können wir mit einiger Wahrscheinlichkeit feststellen. In der urchristlichen Gemeinde scheint sich sehr frühe eine Kephaspartei gebildet zu haben, die in einem der drei „Säulenmänner“ der jerusalemischen Urgemeinde den Primas der Apostel erblickte. Schon Paulus erwähnt das Bestehen dieser Partei und der wider sie streitenden Paulus- und Apolloparteien in Korinth (1. Kor. 1, 13). Er tadelt scharf diese Spaltungen in der einen Christusgemeinde, weil sie eine Zerteilung Christi und eine Mißachtung seiner Heilstat bedeuteten. Auch der Verfasser der Apostelgeschichte, die Petrus stets als Vertreter der Apostel und der Gemeinde darstellt, scheint dieser Kephaspartei nahegestanden zu

sein, ebenso der Verfasser des vierten Evangeliums und des diesem nachgetragenen 21. Kapitels, welche den Vorrang des Kephas ausdrücklich hervorheben. In den Kreisen dieser Petrusanhänger, die ohne Zweifel mehr oder weniger offene Gegner des paulinischen Evangeliums waren, scheint das bei Matthäus interpolierte Logion entstanden zu sein. Schon Petri Seligpreisung durch Jesus: „Nicht Fleisch und Blut haben dir dies geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel" enthält eine Spitze gegen Paulus, der im antipetrinischen Galaterbriefe sich seiner direkten Gottesoffenbarung rühmt (1, 12. 16). Die Einschiebung des ganzen Enkomions in die Szene von Cäsarea-Philippi verfolgt wohl den Zweck, das harte ἄπαγε σατανᾶ zu mildern. Im Glanze dieser herrlichen Lobpreisung mußte die unerhört schroffe Zurückweisung des Kephas erträglicher erscheinen. Dieser Lobpreis bezieht sich nach der Intention des Interpolators auf die Person des Petrus, dessen Primat in der Jüngerschaft durch ein Herrenwort bekräftigt werden soll. An die Stiftung eines Kirchenamtes, das sich auf die Nachfolger dieses Apostels fortpflanzen sollte, hat der Urheber dieses Wortes nicht gedacht (obgleich auch für ihn Petrus das Urbild aller „kirchlichen" Amtstätigkeit ist). Nur daraus läßt es sich erklären, daß die altkirchlichen Theologen[21], sogar noch Augustinus, in der Übertragung der Schlüsselgewalt an Petrus nicht die Stiftung eines dauernden Amtsprimats sahen, sondern nur ein Symbol für die Einheit der Kirche, *ipsius universitatis et unitatis ecclesiae figura*[22]. Die gesamte altkirchliche Exegese schließt die moderne Deutung dieser Worte durch die katholische Dogmatik aus.

Wie die stolze Säule Matth. 16, 18, so zerbröckelt bei näherer kritischer Untersuchung auch ihr Seitenstück Matth. 18, 17: „Wer die Kirche nicht hört, der sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder." Mit diesem Worte sucht die römische Dogmatik die Heilsnotwendigkeit des strengen Kirchengehorsams zu erweisen. Es trägt jedoch viel deutlicher noch als Matth. 16, 18 den Stempel der Unechtheit an der Stirne. Jesus hat niemals die Heiden und öffentlichen Sünder als Gegenstand der Verachtung gekennzeichnet, im Gegenteil, den Heiden hat er das Reich verheißen, die Zöllner und Sünderinnen hat er als seine Lieblinge betrachtet und ein furchtbares Wehe ihren Verächtern zugerufen. Kein in den Evangelien überliefertes Logion widerspricht

[21] Vgl. Hugo Koch, Cyprian und der römische Primat (Texte und Untersuchungen, 35, III 5), 1910.

[22] Serm. 295, 2. Weitere Stellen s. u. S. 289, Anm. 11.

so scharf dem Denken und Fühlen Jesu wie dieses. Noch viel weniger als Jesus von einer „Kirche" gesprochen haben kann, kann er ihre ungehorsamen Söhne durch die Gleichstellung mit Heiden und öffentlichen Sündern gebrandmarkt haben. Hier redet der pharisäische Geist, den Jesus so heftig bekämpft hat. Das Wort Matth. 18, 17f. hat seinen Ursprung in einer Jesu fremden Welt, es entstammt dem Gesetzeschristentum, das sehr frühe auf palästinischem Boden entstanden zu sein scheint.

So zerbrechen alle Stützen, an welche die kirchliche Hierarchie sich klammert, um ihre direkte Einsetzung durch den geschichtlichen Jesus zu beweisen. Ob wir Jesu Gesamtevangelium ins Auge fassen oder ob wir die angeblichen Kirchendokumente der Evangelien prüfen, immer enthüllt sich uns die Unmöglichkeit, Jesus und das katholische Kirchengebäude in einen unmittelbaren Zusammenhang zu bringen. Jesus von Nazareth hat die Weltkirche der kommenden Jahrhunderte nicht gestiftet. Jesu Evangelium und die römische Weltkirche sind durch kein inneres Band verknüpft, zwischen beiden gähnt ein Abgrund. Aber so tief auch dieser Abgrund sein mag, er ist nur eng und schmal, ja scheint sich zuletzt völlig zu schließen. Je sorgsamer wir die Geschichte des Katholizismus untersuchen, desto näher schiebt sich seine Entstehung an den geschichtlichen Jesus heran, obgleich er ihn nie erreichen kann. Der zeitliche Abstand zwischen Jesus und dem Katholizismus ist ganz gering. Das apostolische Christentum fängt bereits an katholisch zu werden, die Katholisierung des Christentums beginnt unmittelbar nach Jesu Tod. Das Pfingstfest ist im Grunde die Geburtsstunde der katholischen Weltkirche; nicht der Mensch Jesus, sondern der Kyrios Christos und sein Pneuma haben die Universalkirche begründet.

Kapitel 2

DIE ANFÄNGE DES KATHOLIZISMUS IN DER JERUSALEMISCHEN URGEMEINDE

Vor dem Hohenpriester hatte Jesus, der Gefangene und Gefesselte, das kühne Bekenntnis abgelegt, er sei zum Messias vorherbestimmt, der in Bälde auf den Wolken des Himmels erscheinen werde mit Macht und Herrlichkeit (Mark. 14, 62). Bis zur letzten Stunde lebte in ihm die stille Hoffnung, der Vater werde auf sein Todesopfer verzichten und ihn sogleich mit der Messiasglorie bekleiden. Doch er

hoffte und harrte umsonst. Nicht der herrliche Glanz des Weltenrichters, sondern die grause Nacht des Todes umhüllte ihn, und in der furchtbaren Angst des Herzens stieß er den gellenden Klageruf aus: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mark. 15, 34). — Wenige Tage darauf hatten seine Jünger, die beim Nahen der Häscher entflohen waren, die Gewißheit, daß er erhöht sei zur messianischen Glorie. Ohne daß er auf den Himmelswolken gekommen war, begleitet von großen Engelsscharen, angetan mit Macht und Glanz, ohne all das wußten sie, daß er in der messianischen Herrlichkeit weilte, daß er zum himmlischen Kyrios erhoben war und zur Rechten des Vaters saß. Sie wußten es, denn sie hatten ihn mit eigenen Augen gesehen; er hatte sich ihnen als der Lebendige kundgetan. Und wie er sich seinen Vertrauten geoffenbart hatte, so sollte er sich in Bälde allen Menschenkindern offenbaren. Wie konnte dieser siegesgewisse Glaube in den Herzen der Jünger Jesu aufbrechen, deren geistige Unselbständigkeit und Schwäche die Evangelien allenthalben bezeugen? Der Historiker und Psychologe steht hier vor einem Rätsel, das durch keine noch so scharfsinnigen Mutmaßungen aufgehellt wird. Der fromme Glaube löst das Rätsel, indem er bekennt: Das Grab ist leer, Jesus ist leiblich auferstanden und hat sich in verklärter, aber sinnenfälliger Leiblichkeit seinen Jüngern bezeugt. Mit Unrecht erklärt der Rationalismus die metaphysische Unmöglichkeit der leiblichen Auferstehung. Gott ist ein Gott, der Wunder tut; der Gott des religiösen Glaubens ist nicht der Gott des starren Naturgesetzes. Die Möglichkeit der leiblichen Auferweckung Jesu kann und darf nicht bestritten werden; aber ebenso wenig kann für ihre Tatsächlichkeit ein Beweis erbracht werden. Die geschichtliche Kritik steht seit Lessing diesem Glauben mit größter Skepsis gegenüber, denn sie entdeckt in den Auferstehungsberichten Widerspruch über Widerspruch. Nirgends in der gesamten evangelischen Tradition (nicht einmal in der Geburtslegende) sind die Differenzen so groß wie in den Auferstehungsberichten; nur eine gewandte Begriffsakrobatik kann über sie hinwegtäuschen. Tatsächlich ist nichts geschichtlich völlig sichergestellt: weder die Bestattung im Grabe des Reichen, noch die Auffindung des leeren Grabes, noch die Zahl, Aufeinanderfolge und Art der Erscheinungen. Aber so gewiß es ist, daß der Glaube an den Auferweckten und Erhöhten von einem Kranze legendärer Erzählungen umgeben wurde — dieser Glaube selbst steht unerschütterlich fest Jesus lebt, Jesus ist verherrlicht, Jesus ist der Kyrios, Jesus wird kommen

als Richter: Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν θεοῦ πατρός — wie die uralte liturgische Formel lautet. Für die jüdisch denkenden Jünger war diese Überzeugung nur faßbar in der Verbindung mit dem Glauben an die Wiedererweckung des Leichnams Jesu. Der platonische Dualismus von Leib und Seele, der heute unsere Jenseitsvorstellungen bestimmt, war den Semiten unbekannt. Für sie war die Annahme der leiblichen Auferweckung eine notwendige Konsequenz des Jenseitsglaubens. Ein volles und wahres Leben nach dem Tode konnten sie nur in der Form der verklärten Leiblichkeit bejahen. Darum mußte sich für sie die Gewißheit, daß Jesus der Herr sei, in den Glauben an seine leibliche Auferweckung einkleiden. Dem Historiker ist es deshalb wahrscheinlich, daß die leibliche Auferstehung Jesu nicht ein geschichtliches Faktum, sondern nur der notwendige, zeitgeschichtlich bedingte Ausdruck einer entscheidenden übersinnlichen Erfahrung ist. Das Zustandekommen dieser Erfahrung in den Herzen der Jünger wird stets ein unerklärliches Wunder, ein Mysterium bleiben. Es ist Kleinglaube und mangelnde Ehrfurcht vor dem absoluten Geheimnis des Göttlichen, anzunehmen, daß diese religiöse Gewißheit nur durch die sinnliche Wahrnehmung des auferweckten Leibes ausgelöst werden konnte. Gerade dort, wo das „Wunder" der Auferstehung geglaubt wird, verstummt jedes kleinliche und ängstliche Fragen nach dem Schicksal des Leichnams Jesu; wo die Überzeugung lebendig ist, daß in der Auferstehungserfahrung der Jünger die ewige göttliche Wirklichkeit durchbricht, schwindet jedes Interesse an der äußeren Form der Erscheinungen Jesu.

Κύριος Ἰησοῦς Χριστός — in diesem Bekenntnis sprechen die Jünger Jesu die tiefen und wunderbaren Erfahrungen aus, die ihnen nach seinem Tode zuteil geworden waren. Ein ganz neues Element tritt dadurch in ihr Frömmigkeitsleben ein: der Kyrioskult. Die eschatologische Erwartung war damit nicht aufgehoben, sondern hatte eine eigenartige Zuspitzung erhalten; die Ankunft des Reiches wurde zur Wiederkunft Jesu, zur Parusie des Meisters; die Bitte um das Kommen des Reiches wurde zur Bitte um das baldige Kommen des Herrn: *Maranatha,* „komm, Herr Jesu"; das εὐαγγελίζεσθαι τὴν βασιλείαν wurde zum εὐαγγελίζεσθαι Χριστὸν Ἰησοῦν (Ap.-G. 5, 42; 9, 21; 11, 20). Dieser Kyrioskult, der sich in der Gebetsanrufung auswirkte (Ap.-G. 2, 21; 7, 58; 9, 14, 21; 22, 16), besaß eine gemeindebildende Kraft. Auf den Messias harrten alle frommen Juden; aber der Glaube, daß Gott den Menschen Jesus,

den Gekreuzigten und Gestorbenen, auf wunderbare Weise zur messianischen Würde, zur Glorie des Kyrios erhoben hatte (Ap.-G. 2, 36), war nur wenigen auf Grund außerordentlicher Erfahrungen möglich. Diese Christgläubigen, Χριστιανοί, schlossen sich zu einer besonderen Gemeinschaft zusammen, sie bildeten eine ἐκκλησία, die Gemeinde der auf die Parusie des Herrn Harrenden. Diese „Kirche" besaß von Anfang an eine universalistische Tendenz, sie spürte in sich den Drang, die ganze Welt zu umspannen, sie war mit einem Worte katholisch.

Zwei Szenen der Apostelgeschichte, die im Kern zweifellos geschichtlich sind, veranschaulichen deutlich die katholische Spannkraft der Urgemeinde: das Sprachwunder am Pfingstfest und die geheimnisvolle Vision des Petrus zu Joppe. Ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, „der Herr ist der Geist" (2. Kor. 3, 17) — das letzte der großen Erlebnisse, in denen die Jüngerschaft die Gewißheit von Jesu Herrlichkeit erfuhr, war das enthusiastische Geisterlebnis. Der erhöhte Herr offenbarte sich den Seinen nicht nur in wunderbaren Gesichten, er ergriff vielmehr als geheimnisvolles πνεῦμα, als göttliche Geisteskraft ihr Innerstes und erfüllte es mit einer lodernden Begeisterung, die sie zur Verkündigung zwang und die durch ihre Rede wie ein Funke übersprang auf ihre Hörer. Ein jeder glaubte sie in seiner Sprache zu vernehmen. „Wie hören wir denn ein jeglicher seine Sprache, in der wir geboren? Parther und Meder und Elamiter und die da wohnen in Mesopotamien und in Judäa und Kappadozien, Pontus und Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und an den Enden von Libyen und Ausländer aus Rom, Juden und Proselyten, Kreter und Araber; wir hören sie mit unsern Zungen die großen Taten Gottes reden" (Ap.-G. 2, 7). Dieses Sprachenwunder am Pfingstfest eröffnet einen Ausblick auf den Katholizismus der kommenden Jahrhunderte, wie Augustinus feinsinnig bemerkt hat: *futura ecclesia in omnibus linguis praenuntiabatur*[23]. Der Katholizismus hat dieses Sprachenwunder permanent gemacht; er redet in allen religiösen Sprachen der Menschheit und will doch nur die eine große Heilswahrheit verkünden. — Eine andere Erzählung der Apostelgeschichte antizipiert den

[23] Serm. 266 (in vigilia Pentecostes). Vgl. In psalm. 18 enarr. 2: „Ideo linguis omnibus loqui fecit (Spiritus Sanctus), in quos primo venit, quia linguas omnium gentium in unitatem se congregaturum esse nuntiavit. Quod tunc faciebat unus homo accepto spiritu sancto, ut unus homo linguis omnium loqueretur, hoc modo ipsa unitas facit, linguis omnibus loquitur."

großen Werdeprozeß des Katholizismus. Petrus schaut in der Gebetsverzückung, wie der Himmel sich öffnet und ein Gefäß wie ein großes Leinentuch, an vier Zipfeln gebunden, zur Erde sich niederläßt. „Darin waren allerlei vierfüßige Tiere der Erde und wilde Tiere und Gewürm und Vögel des Himmels. Und eine Stimme sagte ihm: ‚Steh auf, Petrus, und iß!' Petrus aber sprach: ‚O nein, Herr, denn ich habe noch nie etwas Gemeines und Unreines gegessen.' Und die Stimme sprach abermals zu ihm: ‚Was Gott gereinigt hat, das mache du nicht gemein'" (Ap.-G. 10, 9 ff.). Dieses Gefäß mit seinem vielgestaltigen Inhalt ist nach einer treffenden Andeutung des heiligen Augustinus das Sinnbild der Kirche[24]. Alle Religionsformen, die edelsten und die wildesten, sind in ihr enthalten. Das junge Christentum sträubt sich, dieses bunte Religionsgewimmel in sich aufzunehmen, weil es die Reinheit des Evangeliums zu bewahren trachtet. Aber es gibt nichts Unreines in der Welt der Religion; alles echt Religiöse und echt Menschliche ist göttlich und heilig. Wie Petrus seine jüdische Scheu überwand und zu einem Nichtjuden zu kommen wagte (10, 28), so überwand schon das älteste Christentum seine Sprödigkeit und Ausschließlichkeit und trat in Berührung mit der religiösen Welt der untergehenden Antike.

Schon die jerusalemische Urgemeinde, welche in der Apostelgeschichte geschildert wird, birgt im Keime drei Grundelemente der katholischen Kircheninstitution in sich: Dogma, Hierarchie und Sakrament. Das Evangelium Jesu ist gänzlich undogmatisch: Er hat kein christologisches Bekenntnis als Vorbedingung für den Eintritt in das Gottesreich gefordert; auch die Heiden sollten am Ende der Zeiten ohne ausdrücklichen Glauben an seine Person zur Tischgemeinschaft im Gottesreich zugelassen werden. (Matth. 8, 12). Mit der Auferstehungserfahrung vollzieht sich die große Wandlung: an die Stelle des Evangeliums Jesu tritt das Evangelium von Jesus; an die Stelle der Predigt vom Gottesreiche die Predigt vom Kyrios Christos. Nicht die μετάνοια, nicht die tätige Bruderliebe ist entscheidend für die Erlangung des Heils, sondern der Glaube, daß Jesus der Messias sei. „Es ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden" (Ap.-G. 4, 12). Mag auch die komplizierte Zweinaturenlehre der Urgemeinde noch ferne liegen, der dem christologischen Dogma

[24] Serm. 149, 5 (De Act. 10): „Vas illud ecclesiam significat."

eigene Panchristismus wird schon von ihr in voller Schärfe verfochten. Die dogmatische Exklusivität der späteren Kirche ist in der christozentrischen Schroffheit deutlich erkennbar. Vom „alleinseligmachenden" Glauben an Jesu Messianität führt ein gerader Weg zum Glauben an die „alleinseligmachende" Kirche. Das cyprianische „*Extra ecclesiam nulla salus*", wie das papalistische „*Porro subesse Romano Pontifici . . . omnino esse de necessitate salutis*" liegen auf derselben Linie wie jenes Wort der Apostelgeschichte. Die unendliche religiöse Weite Jesu beginnt bereits hier der dogmatischen Enge zu weichen; die frohe Botschaft, das εὐαγγέλιον, wird mehr und mehr zur διδαχή, die gläubige Hinnahme des Evangeliums wird zum „Bleiben in der Lehre der Apostel" (Ap.-G. 2, 42). Die Apostel erscheinen als Träger der Lehrautorität, sie stehen an der Spitze der Gemeinde; die Rolle, die sie als Leiter der Gemeinde ausüben, trägt durchaus episkopalen Charakter. Die Gliederung der Gemeinde: ἀπόστολοι, πρεσβύτεροι, διάκονοι, ἐκκλησία (vgl. 15, 4) deutet schon die hierarchische Organisation der späteren Kirche und die Scheidung von λαός und κλῆρος an. Wie die dogmatischen, so sind freilich auch die hierarchischen Ansätze durch den Enthusiasmus des Auferstehungsglaubens und des Kyrioskultes zurückgehalten. Auch die Anfänge des katholischen Sakramentalismus sind schon auf dem Boden der Urgemeinde zu entdecken. Jesus hat weder getauft noch seinen Jüngern den Auftrag zu taufen gegeben; sie sollen nur das Reich verkündigen, zur Buße aufrufen, Kranke heilen und Dämonen austreiben (Matth. 10, 7 ff.). Wenn dem Auferstandenen im ersten Evangelium ein Taufbefehl in den Mund gelegt wird, so ist damit der Zusammenhang des Taufsakramentes mit dem nach Jesu Tode entstandenen Kyrioskult erwiesen. Die, welche durch die Predigt der Apostel zum Glauben an den Kyrios Jesus bekehrt sind, werden durch die Taufe „auf seinen Namen" (Ap.-G. 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5) seiner Gemeinde eingegliedert; dieser Sakramentsakt vermittelt ihnen die Vergebung der Sünden und die charismatische Kraft des Pneuma. Ein sakraler Initiationsritus, verbunden mit der Nennung des Namens Jesu, bedingt übernatürliche Gnadenwirkungen in der Seele und prägt den Christusbekennern ein unzerstörbares Stigma auf. Mag auch der schlichte Taufakt noch nicht eine Mysterienliturgie im Sinne der hellenistischen Kulte sein, er ist durchaus sakramentaler Natur und bildet ein deutliches Kennzeichen der jungen Gemeinschaft nach außen. Der Kyrioskult bedingt jedoch nicht nur

einen besonderen Einweihungsritus, er erfordert auch regelmäßige gottesdienstliche Zusammenkünfte. Wohl nahm die junge Christengemeinde an der Tempelliturgie regen Anteil (Ap.-G. 2, 46), die Apostel verkündeten im Tempel das Evangelium von Christus (Ap.-G. 3, 21; 5, 42) und hielten dort die jüdischen Gebetsstunden ein (3, 1). Daneben aber versammelten sie sich in den Häusern zu gemeinsamem Gebet und zum brüderlichen Liebesmahle. Diese Tischgemeinschaft der Kyriosverehrer war freilich weder eine liturgische ἀνάμνησις des Heilstodes Jesu noch eine mystische Kommunionfeier, sondern im Sinne des Abschiedsmahles Jesu die freudige Vorwegnahme der herrlichen Tischgemeinschaft im ewigen Gottesreiche (Ap.-G. 2, 47). Dieses „eschatologische" Sakrament bildet jedoch den Grundstein zur späteren eucharistischen Liturgie; es war nicht schwer, mit dem Reichsgedanken auch den Gedanken an Jesu Tod und die mystische Kommunionidee zu verbinden. Jesus selbst hatte ja beim letzten Mahle in einer Gleichnishandlung seinen Tod versinnbildet; ferner legte das gemeinsame Essen und Trinken in der unsichtbaren Gegenwart des erhöhten Herrn den Gedanken einer sakramentalen Vereinigung mit ihm nahe. Auf hellenistischem Boden mußte sich dieser Übergang vom schlichten Gemeinschaftsmahle zur geheimnisvollen Mysterienfeier von selbst vollziehen.

Die jerusalemische Urgemeinde zeigt unverkennbar die Ansatzpunkte zu bestimmten Grundelementen des kommenden Katholizismus; dennoch kann sie nicht als katholisch im Vollsinn bezeichnet werden. Die Hoffnung auf die nahe Parusie des Kyrios, der enge Zusammenhang mit dem Leben der jüdischen Mutterreligion wie der sektenhafte Charakter der Gemeinde schließt die Bildung fester Kircheninstitutionen aus. Eine innere Berührung mit dem religiösen Denken und Leben der antiken Religionswelt war noch nicht erfolgt. Der „katholische" Universalismus beschränkte sich auf besondere, enthusiastisch-ekstatische Erlebnisse, wie das Sprachwunder des Pfingstfestes und die Vision des Petrus. Der eigentliche Wegbereiter des Katholizismus ist Paulus.

Kapitel 3

PAULUS ALS WEGBEREITER DES KATHOLIZISMUS

Was in der Urgemeinde Zukunftsprophetie war, das wurde in Paulus lebendige Gegenwart. Gewiß ist er ebensowenig wie Jesus der

bewußte „Stifter" des katholischen Kirchentums. Auch er lebte im unerschütterlichen Glauben, daß der Tag des Herrn unmittelbar nahe sei; darum konnte er ebensowenig wie Jesus an große Organisationen denken. „Die Zeit ist kurz" (1. Kor. 7, 29), das Ende aller Dinge ist nicht mehr fern; der Aufbau großartiger Kircheninstitutionen wäre darum unnütze und törichte Arbeit. Aber eines tut not; ehe der Tag des Zornes hereinbricht, gilt es, möglichst viele Seelen für Christus zu gewinnen, auf daß sie gerettet werden beim Strafgericht Gottes. Die Liebe zu Christus drängt Paulus zur Verkündigung des Evangeliums, sie macht ihn zum Heidenapostel, zum Weltmissionar. Von einer Großstadt der οἰκουμένη eilt er zur anderen, um der gotthungrigen Menschheit die Heilsbotschaft zu verkünden, um Christusbekenner zu werben, die mit ihm auf die Parusie des Herrn harren. Der unbändige Missionseifer, Bekehrungsdrang, Eroberungswille machten Paulus zur katholischen Persönlichkeit; καθ' ὅλην τὴν γῆν, über die ganze Welt hin soll Christi große Heilstat gepredigt werden. Große und Kleine, Weise und Unweise, Griechen und Barbaren, Juden und Heiden, alle sollen selig werden durch den Glauben an den Herrn Jesus Christus, der für alle sein Leben dahingegeben. Diese Sehnsucht, allen die Pforten des ewigen Gottesreiches aufzuschließen, erzeugt in ihm eine Anpassungsfähigkeit sondergleichen. Wie die Apostel in der Pfingstbegeisterung, so redet auch Paulus alle Sprachen. Er fügt sich in alle Verhältnisse, er akkomodiert sich allen Anschauungen. In lapidaren Worten hat er dieses sein universales Missionsprogramm ausgesprochen: „Da ich frei war von allen, habe ich mich zum Sklaven aller gemacht, damit ich die Mehrzahl gewönne, und ich ward den Juden ein Jude, auf daß ich die Juden gewönne, den Gesetzestreuen ward ich ein Gesetzestreuer, auf daß ich die Gesetzestreuen gewönne, den Gesetzesfreien ward ich ein Gesetzesfreier, auf daß ich die Gesetzesfreien gewönne; . . . den Schwachen ward ich ein Schwacher, auf daß ich die Schwachen gewönne. Allen bin ich alles geworden, um allenthalben etliche zu retten" (1. Kor. 9, 19 ff.). Dieses paulinische Missionsprogramm ist das große Programm des Katholizismus; was Paulus in persönlicher Missionsarbeit vollbrachte, das verwirklichte der Katholizismus durch seine vielgestaltige Kircheninstitution. Πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα (1. Kor. 9, 19) — τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα (1. Kor. 9, 22), dieses doppelte paulinische Bekenntnis ist die treffendste Formulierung des katholischen Grundprinzips. Die universelle Anpassung bedeutet aber zugleich die Übernahme fremder

religiöser Elemente; nur der vermag allen alles zu werden, der alles von allen lernt. Und Paulus konnte von allen alles lernen; denn der ewige Gott selbst war für ihn der, welcher „alles in allen wirket“ ὁ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1. Kor. 12, 6). „Ich bin ein Schuldner der Griechen und Barbaren, der Weisen und Unweisen“ (Röm. 1, 14). In diesem Wort gesteht Paulus ausdrücklich, daß er, der große Apostel Christi, auch in der Dankesschuld der nichtchristlichen Welt steht.

Die universelle Anpassung bedingt eine weitgehende Rücksicht auf die religiös Unmündigen und Unreifen, die nicht imstande sind, die volle Heilswahrheit, die tiefsten Geheimnisse Christi zu erfassen. In schrittweiser pädagogischer Arbeit will der Völkerapostel die noch Unmündigen in das christliche Leben einführen; er will sie nicht mit einem Schlage auf die Höhe der eigenen Frömmigkeit emporzwingen, sondern das Saatkorn des Evangeliums langsam in ihren Herzen reifen lassen. „Ich konnte mit euch nicht reden wie mit Geistlichen, sondern wie mit Fleischlichen, wie mit jungen Kindern in Christo. Milch habe ich euch zu trinken gegeben und nicht Speise; denn ihr konntet sie noch nicht ertragen“ (1. Kor. 3, 1 f.). Der pädagogische Takt fordert sogar die Schonung bestimmter unterchristlicher Vorstellungen, über die sich die Reifen hinwegsetzen. „Traget die Schwachen“ (1. Thess. 5, 14). „Wir, die wir stark sind, sind schuldig der Schwachen Gebrechlichkeit zu tragen“ (Röm. 15, 1). Sogar auf die abergläubische Furcht vor dem Essen des Opferfleisches sollen die reifen Christen um der Bruderliebe willen Rücksicht nehmen, damit sie die Gewissen der Schwachen nicht unnötig verletzen (1. Kor. 9, 9 ff.). Diese von Paulus geübte und gebotene Rücksichtnahme auf die religiöse Fassungskraft der Ungebildeten und Unreifen ist ebenso wie die Anleihe bei der außerchristlichen Welt eine Wesenseigentümlichkeit des Katholizismus. Nach demselben Grundsatz, den Paulus in seiner Seelsorgearbeit an den Neubekehrten im kleinen befolgte, handelte die katholische Kirche im großen bei der Erziehungsarbeit ganzer Völker. Sie hat zu allen Zeiten den Unmündigen die religiöse Nahrung gegeben, deren sie bedurften; sie hat die uralten primitiven Vorstellungen der Volksfrömmigkeit in liebevoller Weise geduldet und gehegt.

Der Universalismus hat den Missionar und Seelsorger Paulus auf die katholische Bahn gedrängt. Er ist es auch gewesen, der zuerst die Kirche Christi als universellen Organismus geschaut hat. Der hehre Gedanke von

der ἐκκλησία als dem geheimnisvollen σῶμα Χριστοῦ, als dem mystischen Leib, dessen Haupt der erhöhte Christus und dessen Lebensprinzip das in den Christenherzen wohnende und wirkende Pneuma ist — dieser grandiose Gedanke ist eine paulinische Konzeption. Jedes einzelne Glied dieses großen Leibes hat seine besondere Funktion, aber alle stehen sie miteinander in der innigsten Wechselwirkung, alle bilden zusammen eine große universale Harmonie. Jeder Christ hat sein besonderes Charisma vom göttlichen πνεῦμα empfangen — aber jede einzelne Gnadengabe dient dem reichen Leben des *corpus Christi mysticum*. „In gleicher Weise, wie wir in einem Leibe viele Glieder haben, aber alle Glieder nicht einerlei Geschäft, also sind wir viele ein Leib in Christo, aber untereinander ist einer des anderen Glied" (Röm. 12, 4). „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist; und es sind mancherlei Ämter, aber es ist ein Herr; und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirket alles in allem" (1. Kor. 12, 5 f.). Die Idee der *una sancta catholica ecclesia* blitzt hier in wundersamem Glanze auf; als mystische Gesamtpersönlichkeit tritt die Kirche Christi vor unser geistiges Auge. Jesus von Nazareth hatte nur „die kleine Herde" gekannt (Luk. 12, 32), welche die Gewißheit besaß, Gottes Reich zu erben. Für Paulus schließen sich die in den Dörfern Judas und in den Weltstädten des Imperiums zerstreuten Christusbekenner zu einer großen geistigen Gemeinschaft zusammen, verbunden durch das eine heilige Band des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Auch in diesem wunderbaren Gedanken des Paulus liegt eine Prophetie auf die katholische Kirche der kommenden Jahrhunderte. Freilich denkt Paulus nicht an eine große Organisation, an eine umfassende Institution; das σῶμα Χριστοῦ, das seinem mystischen Auge vorschwebt, ist die *ecclesia invisibilis*; sichtbar wird für ihn nie die Gesamtkirche, sondern nur die Einzelgemeinde, die Stellvertreterin der unsichtbaren Kirche des Geistes.

Dieser spiritualistische Kirchenbegriff, den von Paulus der vierte Evangelist und alle großen Genien der alten Christenheit übernommen haben, schließt jedoch nicht eine straffe Zucht der empirischen Gemeinde aus. Jede Christengemeinde soll eine „Gemeinde von Heiligen" sein, darum muß sie unwürdige und unreine Glieder aus ihrem Schoße ausstoßen. Wer die Heiligkeit gröblich verletzt hat, darf nicht länger in ihrer Gemeinschaft verbleiben, er wird vom Fluch und Bann betroffen. Paulus ist es, der die erste Exkommunikationsbulle verfaßt hat. „Ich zwar, als der ich mit dem Leibe abwesend bin, doch mit

dem Geiste gegenwärtig, habe schon als gegenwärtig beschlossen über den, der solches getan hat: im Namen unseres Herrn Jesu Christi, in eurer Versammlung, mit meinem Geist und mit der Kraft unseres Herrn Jesu Christi, ihn zu übergeben dem Satan zum Verderben des Fleisches, auf daß der Geist selig werde am Tage des Herrn" (1.Kor. 5, 3 ff.). In Tonfall und Sprache gleicht dieser Bannfluch den Bannflüchen der späteren Hierarchen. Freilich trifft er nicht einen Häretiker, sondern einen Unzuchtssünder; auch ist es die Gesamtgemeinde, nicht eine hierarchische Amtsperson, welche die Exkommunikation verhängt. Dennoch hat Paulus mit seinem παραδιδόναι τῷ σατανᾷ den späteren Kirchenfürsten eine Handhabe geboten. Er hat ja auch sein „*Anathema sit*" gegen einen jeden geschleudert, der es wagte, ein anderes Evangelium zu predigen wie er. „So jemand euch ein anderes Evangelium verkündet, denn das, welches ihr empfangen habt, der sei verflucht" (Gal. 1, 8). Paulus hat die Bannformel geprägt, mit welcher die Konzilien und Päpste der römischen Kirche die Häretiker gebrandmarkt haben. Kein Art-, nur ein Gradunterschied trennt das paulinische Anathem vom römischen.

Nicht minder wichtig war für die spätere katholische Kirche das paulinische Christusdogma. Paulus ist der eigentliche Schöpfer der Christologie und Soteriologie. Die Urgemeinde besaß im Glauben an den auferstandenen und erhöhten Herrn Jesus eine primitive Christologie, aber Paulus hat, beeinflußt von altorientalischen und hellenistischen Gedanken, den großen Christus- und Heilandsmythus geschaffen, der die Voraussetzung des christologischen Dogmas bietet; er hat als erster das grandiose Christus- und Heilsdrama geschaut und besungen. Christus ist ein Himmelswesen, das, ehe die Welt geschaffen ward, beim Vater weilte, das bei der Weltschöpfung mitwirkte, das aus Liebe zu den Menschen der Himmelsherrlichkeit sich entkleidete, Menschengestalt annahm und als Mensch für der Menschen Sünden litt und starb, dann auferstand und zur anbetungswürdigen Majestät des Kyrios erhoben wurde, als welcher er herrschen muß bis zur Vollendung. Sein Tod war der Kaufpreis, mit dem er die sündigen Menschen aus der Leibeigenschaft des Satans loskaufte, sein Blut das Opferblut, durch das des Vaters zürnender Sinn versöhnt wurde. Dieser tiefsinnige Christusmythos erzeugte ebenso die subtile christologische und soteriologische Spekulation, die im katholischen Christus- und Heilsdogma zusammengefaßt ist, wie die zarte und innige Heilands- und Passionsmystik, die das Mark der katholischen

Frömmigkeit bildet. Durch den paulinischen Christusmythos [25], der die Messiasdogmatik der Urgemeinde weit überschritt, ist die christozentrische Position der Urgemeinde weiter ausgebaut worden. Bei Paulus ist dieser Mythus der unmittelbare, bildhafte Ausdruck seiner persönlichsten Heilsgewißheit. Losgelöst von dieser persönlichen Erfahrung, mußte er jedoch zur dogmatischen Doktrin werden, die in sich selbst Gültigkeit beanspruchte; das Symbol und Gleichnis wurde so zur unbestreitbaren Realität. Trotz des weiten Abstandes, der zwischen der subordinatianischen Christologie des Apostels und der homousianischen des Nicaenums bestand, konnte sich die katholische Christusdogmatik auf seine religiöse Sprache berufen. Das reich verzweigte christologische, soteriologische und mariologische System der katholischen Dogmatik wurzelt im paulinischen Mythus vom Gottessohn.

Wie der Mythus vom leidenden, sterbenden und auferstehenden Gottheiland, so gehören auch die Mysterienriten, in denen dieser Mythus dramatisiert wird, zum großen Erbteil der hellenistisch-synkretistischen Religionswelt. Die beiden heiligen Handlungen der Urgemeinde, Taufe und Abendmahl, bekommen in der hellenistischen Sphäre, in die Paulus sie hineinstellt, einen neuen Sinn; sie werden φοβερὰ μυστήρια, welche in sinnenfälliger Form jenes Heilsgeschehen immer wieder vor Augen führen. Das Untertauchen und Emportauchen im Taufwasser wird zu einem geheimnisvollen Sinnbild des Todes und der Auferstehung des Herrn; die Täuflinge sterben dem früheren irdischen Leben ab und erstehen wieder zu neuem, göttlichem Leben, zum Leben in Christo (Röm. 6, 3 ff.). Doch dieser heilige Ritus

[25] Der Ausdruck „Mythus" besagt, daß es sich nicht um eine geschichtliche Tatsache im strengen Sinne des Wortes handelt, sondern um die Projektion einer metaphysischen Realität, einer „Heilstatsache" in die Geschichte. Die Bezeichnung der sogenannten „heilsgeschichtlichen Tatsachen" (Inkarnation, Kenose, Versöhnungstod am Kreuz, Höllenabstieg, Himmelfahrt) als Mythen bedeutet nicht die Leugnung ihres religiösen Gehaltes, sondern hebt lediglich den symbolischen Charakter dieser Vorstellungen hervor. Die Heilstatsache, d. h. die übernatürliche Wirklichkeit der Gnadenmitteilung liegt über und hinter der Geschichte. Die Geschichte ist nur Transparent der erlösenden Wirksamkeit des ewigen Gottes. Nur der lebendige Glaube ist imstande, hinter der Geschichte das Heilswirken Gottes zu schauen, aber er kann es nur vermittels anschaulicher, geschichtsähnlicher Bilder. Friedrich von Hügel (Eternal Life, Edinburgh, 1913, 343 f) spricht treffend von „fact-like historical pictures" und „symbolical narratives", die sich um einen historischen Kern („nucleus") gruppieren.

ist mehr als bloßes Symbol des göttlichen Heilsgeschehens; das Abbild ist mit dem Urbild durch ein mystisches Band verknüpft, das heilige Zeichen trägt die übersinnliche Wirklichkeit in sich. In ähnlicher Weise ist das δεῖπνον κυριακόν (1. Kor. 11, 20), das die hellenistischen Christusgemeinden, dem Beispiel der Urgemeinde folgend, feiern, eine dramatische ἀνάμνησις des Erlösungstodes Jesu (1. Kor. 11, 25 f.). Was auf Golgatha geschah, wird in ihm „verkündet", doch nicht bloß in erzählenden Worten, sondern in einer anschaulichen Handlung. Das Herrenmahl ist aber noch mehr als ein heiliges Mysteriendrama, in ihm vollzieht sich durch den Genuß von Brot und Wein die mystische κοινωνία mit dem Leib und Blut Christi (1. Kor. 10, 16); die am Tische des Herrn teilnehmenden Gläubigen nehmen das göttliche Leben des Kyrios in sich auf, so wie die Teilnehmer am Tische der Mysteriengötter deren Leben, Kraft und Unsterblichkeit erlangen (1. Kor. 11, 26). Paulus stellt sich diese *communio* der Christengemeinde mit dem erhöhten Herrn nicht minder realistisch vor wie die Mysteriengenossen der synkretistischen Kulte ihre ἕνωσις mit der Kultgottheit sich dachten. Furchtbare *Tabu*wirkungen gehen von ihr aus; Krankheit und Tod kommen über den, der unwürdig das Sakrament empfängt (1. Kor. 11, 29). Ähnlich wirkt auch die sakramentale Taufhandlung *ex opere operato*; darum lassen sich sogar Lebende für schon Verstorbene taufen, damit auch sie der Auferstehung der Toten gewürdigt werden (1. Kor. 15, 29). Die sakramentalen Vorstellungen, von denen alle Mysteriengenossenschaften der hellenistischen Welt beseelt waren, haben tiefe Spuren im Kyrioskult des Völkerapostels und seiner Heidengemeinden zurückgelassen. Während die palästinische Urgemeinde von der geheimnisvollen Atmosphäre der Mysterienreligionen so gut wie unberührt war, steht Paulus mitten in dieser dem Judentum fremden Welt und schließt einen Bund zwischen ihr und dem Evangelium von Christus. Gerade dadurch hat er den katholischen Kult vorbereitet, denn die katholische Sakramentsliturgie ist die reifste und reinste Frucht des antiken Mysterienwesens; Paulus ist es gewesen, der diese Frucht unter der Sonne des Evangeliums zur Reife brachte.

Paulus ist der Ahnherr des katholischen Mysterienkultes, er ist zugleich der Vater der katholischen Mystik. Bei Jesus läßt sich von der eigentlichen Mystik ebensowenig eine Spur finden, wie bei den Jahwepropheten Israels. Jesu Evangelium und die Mystik des Orients und Okzidents sind zwei wesensverschiedene Welten. Sündenver-

gebung, Gottesreich, Bruderliebe — diese Trias, auf die es Jesus allein ankommt, liegt in der Peripherie der mystischen Frömmigkeit. Was aber die Mystik ersehnt: die Reinigung von den Affekten, die Schau der unendlichen Schönheit und die Einigung mit dem höchsten Gut — das liegt am Rande des religiösen Gesichtskreises Jesu. Auch der Kyrioskult der Urgemeinde trägt keine eigentlich mystische Färbung. Aber die hellenistische Frömmigkeitswelt, der Paulus das Evangelium Christi verkündigte, war gesättigt von mystischen Ideen und Stimmungen. Ganz von selbst drangen solche mystischen Gedanken in das Frömmigkeitsleben des Apostels ein und verbanden sich mit den großen evangelischen Heilsgedanken der Offenbarung, Sündenvergebung, Erlösung und Vollendung in mehr oder weniger harmonischer Weise. Der orphisch-platonische Dualismus, der den Ausgangspunkt alles mystischen Heilsstrebens in der antiken Frömmigkeit bildete, kehrt in der paulinischen Gedankenwelt wieder: Fleisch und Geist ringen um die Vorherrschaft (Röm. 7, 14; 8, 4; Gal. 5, 17), der „innere Mensch" gehört einer anderen Wirklichkeitssphäre an wie der „äußere" (Röm. 7, 22; Kor. 4, 16); die „sichtbare und unsichtbare" Welt sind scharf voneinander geschieden. Der Leib ist der Kerker der Seele: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?" (Röm. 7, 24). Das Fleisch ist der Unwert schlechthin, ist widergöttlich. „Ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, nichts Gutes ist" (Röm. 7, 18); „Das Sinnen des Fleisches ist Tod, . . . ist Feindschaft wider Gott" (Röm. 8, 6 f.). Doch nicht nur der Mensch, sondern die ganze Welt ist von einem Fluch belastet, „der Eitelkeit unterworfen"; sie „seufzet" und sehnt sich danach, von der Schwere der Materie befreit zu werden (Röm. 8, 21 f). Um das Heil zu erlangen, darf der Christ „sich nicht dieser Welt gleichstellen" (Röm. 12, 2). Er muß ihr völlig „absterben" (Kol. 3, 3), bis er schließlich sagen kann: „Die Welt ist mir gekreuzigt und ich der Welt" (Gal. 6, 14). Er muß „den alten Menschen ausziehen" (Kol. 3, 9), „den Leib niederzwingen und knechten" (1. Kor. 9, 27), „die Werke des Leibes", „die Glieder, die auf Erden sind, ertöten" (Röm. 8, 13; Kol. 3, 4), „den alten Menschen kreuzigen, auf daß der sündige Leib aufhöre" (Röm. 6, 6), „das Fleisch samt den Lüsten und Begierden ans Kreuz schlagen" (Gal. 5, 24). Das Christenleben ist ein steter Prozeß des Entwerdens, der *annihilatio* und *mortificatio:* „Wir werden immerdar in den Tod gegeben" (2. Kor. 4, 11); „ich sterbe täglich" (1. Kor. 15, 31).

Wer der Welt in harter Askese abgestorben ist, der ist fähig zu dem verborgenen Innenleben mit Gott (Kol. 3, 1); wer die σάρξ ertötet hat, kann das πνεῦμα in sich aufnehmen. Der Gottesgeist, der im Innersten der Seele weilt, ist das geheimnisvolle Organ, mit dem der Fromme die Tiefen der Gottheit erschaut. „Vom Geist getrieben sein" (Röm. 8, 14), „brünstig sein im Geiste" (Röm. 12, 11), „im Geiste leben" (Gal. 5, 25), „im Geiste wandeln" (Gal. 5, 16) — mit all diesen Ausdrücken umschreibt der Apostel das Geheimnis der mystischen Gottinnigkeit; „Gottes Geist wohnt in uns" (Röm. 8, 9; 1. Kor. 3, 16), er „regiert uns" (Gal. 5, 18), „er betet in uns" (Röm. 8, 26), „er gibt unserem Geiste Zeugnis, daß wir Gottes Kinder sind" (Röm. 8, 16), er ruft in uns „Abba" (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6); durch ihn ist „die Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen" (Röm. 5, 5). Das πνεῦμα befähigt den Frommen zur wunderbaren intuitiven Erkenntnis (γνῶσις) des göttlichen Mysteriums (1. Kor. 2, 12), zur Erfassung der „heimlichen, verborgenen Weisheit Gottes" (1. Kor. 2, 7). „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben — uns hat es Gott geoffenbaret durch den Geist" (1. Kor. 2, 9 f). Der vom Geist erfüllte Mensch, der πνευματικὸς ἀνήρ beurteilt alles (1. Kor. 2, 15). So lebt Paulus in der höheren Welt des Geistes, in der Welt mystischer Innerlichkeit. Ja, selbst die rätselhaften ekstatischen Zustände der gänzlichen Entrückung und Verzückung sind ihm wohl bekannt; plötzlich weiß er sich in den „dritten Himmel" versetzt und vernimmt dort „unaussprechliche Worte"; in tiefster Wonne erfährt er das absolute ἄρρητον des Göttlichen, das „keine Menschenzunge aussagen kann" (2. Kor. 12, 3 f). Paulus kennt jedoch nicht nur die seltenen Augenblicke ekstatischer Seligkeit, sondern ebenso die dauernde *unio mystica* mit dem Göttlichen. Es gilt „Christum anzuziehen" (Röm. 13, 14; Gal. 3, 27), „dem Herrn anzuhangen" und „ein Geist" mit ihm zu sein (1. Kor. 6, 16), so daß „nichts" mehr die Seele „trennen kann" von der Liebe, „die da ist in Christo Jesu" (Röm. 8, 38 f.). Ja, Paulus geht ganz auf in seinem Herrn, so daß er jubelnd ausrufen kann: „Ich lebe, doch nicht mehr ich, Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20). Aber trotzdem diese stete Lebensgemeinschaft mit dem Göttlichen den Frommen ganz heraushebt aus der vergänglichen Welt, trotzdem sein Wandel nicht mehr auf Erden, sondern im Himmel ist (Phil. 3, 20), drücken und hemmen ihn die Fesseln des Leibeslebens. Erst wenn diese ab-

gestreift sind, ist die Gottesschau und Gotteinigung vollkommen. Darum singt Paulus wie Plato und Plotin und alle Mystiker das ergreifende Lied der Himmelssehnsucht. Auch er fühlt sich beschwert von der „irdischen Zeltwohnung", er „seufzt und sehnt sich" danach „die himmlische Behausung anzuziehen, von ihr überkleidet zu werden, auf daß das Sterbliche verschlungen werde vom Leben" (2. Kor. 5, 1 ff.). „Ich habe Lust abzuscheiden und mit Christo zu sein" (Phil. 1, 23).

So läßt sich der ganze mystische Heilsweg mit allen seinen Etappen in den paulinischen Selbstbekenntnissen wiederfinden: *via purgativa, via illuminativa, via unitiva.* Alle mystischen Motive: Weltflucht und Fleischeshaß, Askese und Affektertötung, geistbelebte Innerlichkeit und geheimnisvolle Gottesschau, ekstatische Wonne und selige Gotteinigung — alle diese Motive klingen bei Paulus an. Aber noch merkwürdiger ist, daß das ganze heilsgeschichtliche Christusdrama in dieses mystische Innenleben eingeht; der große Christusmythus soll sich in der Seele eines jeden Christen von neuem abspielen: Der Christ muß mit Christo leiden (Röm. 8, 17), mit ihm gekreuzigt werden (Gal. 2, 19), mit ihm sterben (2. Kor. 4, 10; Röm. 6, 4), mit ihm auferstehen, mit ihm zum Himmel fahren (Kol. 3, 1), mit ihm erhoben werden zur Herrlichkeit (Röm. 8, 17); Christus will in den Herzen seiner Bekenner „Gestalt gewinnen" (Gal. 4, 19), sie sollen „seinem Bilde gleichgestaltig (σύμμορφοι) werden" (Röm. 8, 29). „Christus in uns", „wir in Christus" — in diesen mystischen Immanenzformeln, die Paulus aus der hellenistischen Frömmigkeitssprache übernimmt, kommt die mystische Umformung der heilsgeschichtlichen Offenbarung am treffendsten zum Ausdruck. Der erhöhte Kyrios wird zur pneumatisch-mystischen Größe; „der Herr ist der Geist" (2. Kor. 3, 17); er nimmt Platz in den frommen Seelen; seine κένωσις, ἀνάστασις und δόξα werden immer wieder Wirklichkeit im Leben derer, die an ihn glauben (Phil. 2, 5 ff.; Kol. 3, 1; Röm. 8, 17). Die „Heilsgeschichte" wird von der äußeren Welt in die innere übergeführt — „es hat Gott gefallen, seinen Sohn in mir zu offenbaren" (Gal. 1, 17); sie verliert ihre Einmaligkeit und wiederholt sich unaufhörlich als innerseelisches Heilsgeschehen. Denselben grandiosen Christusmythus, den Paulus geschaffen hat, um seine innerste Heilserfahrung zu versinnbilden, löst er wieder auf und wandelt ihn zurück in das geheimnisvolle Innenleben, aus dem er hervorgegangen war. Nur ein Hellenist war zu dieser mystischen ἀνιστορησία fähig, die schließlich gleichgültig ist gegen die geschichtliche Erscheinung

Jesu. „Wenn wir Christum dem Fleische nach gekannt haben, jetzt kennen wir ihn nicht mehr“ (2. Kor. 5, 16). Die späteren katholischen Mystiker sind auf diesem Wege fortgeschritten, sie haben in immer weiterem Umfange die mythischen Gebilde des Dogmas als Symbole mystischer Innerlichkeit gebraucht. Sie konnten sich dabei auf den Völkerapostel berufen, der in der Tat der erste christliche Mystiker ist.

So ist Paulus der Vater der katholischen Kirchenidee und Kirchenpädagogik, der Schöpfer des katholischen Dogmas und Mysterienkultes wie der katholischen Mystik. Er ist es, der den idealen Plan des katholischen Domes in flüchtigen Umrissen gezeichnet hat. Und doch ist er trotz alledem nicht der „Stifter“ des Katholizismus. Nicht er gilt in der katholischen Kirche als der Apostelfürst, sondern sein Antipode Petrus, der Führer der judenchristlichen Partei, der sich an religiöser Kraft mit ihm nicht entfernt messen kann. Ja viele der späteren katholischen Heiligen nehmen im katholischen Denken und Fühlen einen viel höheren Platz ein als der Völkerapostel, der das Christentum zur Weltreligion erhoben hatte. Die römische Kirche hat diesen universalen Genius, dem sie ihr Größtes und Kostbarstes verdankt, unbewußt als einen Stachel in ihrem Fleische empfunden. Der große Rivale des Gesetzeschristen Kephas war allzeit auch ihr gefährlicher Rivale. Er ist der Vater aller großen Häretiker gewesen; aus seinem Evangelium sind die großen Neuerungen in der Geschichte der christlichen Kirche hervorgegangen; er hat die „biblische“ Erlösungslehre des Marcion inspiriert, ihm verdanken die Reformatoren ihre Rechtfertigungslehre; auf ihn konnten sich die Spiritualisten bei ihrem Drängen auf das Geisterlebnis berufen; denn er ist ebenso ein Genius der evangelischen wie der katholischen Idee. So universell auch sein religiöser Geist war, so viele „katholische“ Elemente er dem Evangelium Jesu hinzugefügt hat, es hat keinen in der großen Schar der christlichen Genien gegeben, der die Grundkräfte des Evangeliums klarer und lebendiger erfaßt hätte als der Völkerapostel. Er, der frühere Thorazelot, hat die innere Gesetzesfreiheit Jesu besiegelt, er hat Jesu Kampf gegen die jüdische Werkgerechtigkeit zu Ende gekämpft, er hat durch seinen Christusglauben die Autorität der Thora auch formell zerbrochen: τέλος γὰρ νόμου Χριστός (Röm. 10, 4). Glaube, Hoffnung und Liebe — darin erschöpft sich das neue Leben des Christen: Glaube an das durch Christus geschenkte Heil, Hoffnung auf die nahe Vollendung der Gottesherrschaft (Röm. 16, 20;

1. Kor. 1, 7), dienende und helfende Liebe zu den Brüdern. „Das Größte aber ist die Liebe" (1. Kor. 13, 13); sie ist die Erfüllung des Gesetzes: πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη (Röm. 13, 10). Auch das Neue am paulinischen Evangelium, das, was scheinbar einen unüberbrückbaren Gegensatz zu Jesu Frohbotschaft bedingt, der Gedanke an den Mensch gewordenen Gottessohn, den Offenbarer, Mittler und Erlöser, enthüllt sich dem tiefer Sehenden als wesensverwandt mit dem Innersten und Tiefsten in Jesu Frömmigkeit. Im Angesicht Jesu Christi, dessen Glanz ihn vor Damaskus niedergeschmettert, offenbart sich ihm der ewige Vater, und dieses Angesicht ist das des Gekreuzigten. Im Kreuz schaut er das tiefste Geheimnis des Göttlichen, die Einheit von ὀργή und ἀγάπη, von Gottes strafender Gerechtigkeit und vergebender Barmherzigkeit. Was keinem der Urapostel enthüllt worden war, was aller Weltweisheit verschlossen geblieben, das ging seiner großen Seele auf: *mysterium crucis.* Der Pfahl der Marter und Schande ward ihm zum sichtbaren Zeichen der Gewißheit des Heils; darum will er keinen anderen Christus kennen und verkündigen als den gekreuzigten.

Das Tiefste und Höchste, das Zarteste und Gewaltigste, das in Jesus lebte, hat Paulus von neuem erfahren und in neuer, unvergänglicher Sprache formuliert. Das Evangelium von Jesus, das er predigt, fällt im tiefsten Grunde mit Jesu eigenem Evangelium zusammen. Was an Pauli Persönlichkeit dem Meister von Nazareth fremd ist, was das katholische Kirchentum vorbereitet: Kirchendisziplin, Mythus, Dogma, Mysterienkult, Mystik, all das ist von den gewaltigen evangelischen Grundgedanken innerlich durchdrungen und verwandelt[26]. Alles, was er an Ideen und Riten, an Bildern und Ausdrücken der hellenistisch-synkretistischen Religionswelt verdankt — und das ist sehr viel —, das ist in organischer Weise aufgenommen in sein christliches Frömmigkeitsleben. Das Gleichnis, in dem Paulus das Verhältnis der Heiden zum Gottesvolk veranschaulicht, ist auch das treffendste Sinnbild für die Verbindung des Evangeliums mit der religiösen Ideenwelt des Hellenismus; „Ist der Anbruch heilig, so ist auch der Teig heilig, und so die Wurzel heilig ist, so sind auch die Zweige heilig. Ob aber nun etliche von den Zweigen ausgebrochen sind, und du, da du ein wilder Ölbaum warst, bist unter sie gepfropfet und teilhaftig geworden der Wurzel und des Saftes im Ölbaum, so rühme dich

[26] Paul Wernle, Einführung ins theologische Studium, Tübingen, 1911, 178: „Das Große an Paulus ist in all den Zügen zu suchen, welche die katholische Entwicklung durchkreuzt haben."

nicht wider die Wurzel" (Röm. 11, 16). Die Zweige der antiken Religion sind dem Baum urchristlicher Frömmigkeit aufgepfropft und werden nun vom Saft dies Baumes durchströmt, sie haben ihre ursprüngliche Wildheit verloren und sind ein organisches Glied in diesem Lebensganzen geworden. Der „Katholizismus" des Paulus ist kein Synkretismus von Christentum und Heidentum, sondern christlicher Universalismus. Seine Katholizität ist durchaus evangelisch. Das wahrhaft katholische Ideal ist hier verwirklicht, ohne daß der evangelische Grundgedanke an Reinheit und Kraft irgend etwas eingebüßt hätte. Keiner der großen katholischen Genien der späteren Zeiten, weder Origenes noch Augustinus noch Thomas von Aquino sind imstande gewesen, diese evangelische Katholizität des Völkerapostels vollkommen zu erneuern; bei ihnen bedeutet das Katholische eine gewisse Einschränkung des Evangeliums, während umgekehrt bei den Reformatoren des 16. Jahrhunderts der Eifer für das reine Evangelium die weite Katholizität beengte. So steht Paulus einzigartig in der Geschichte des Christentums da, er ist zugleich die größte katholische und evangelische Persönlichkeit, der Vater der katholischen Kirche wie der Vater der größten Häresien, der erste unter den Kirchenlehrern wie der Patron der Reformatoren[27].

Kapitel 4

DER KATHOLIZISMUS IM NACHPAULINISCHEN SCHRIFTTUM DES NEUEN TESTAMENTS

Das Urchristentum ist die Werdezeit des Katholizismus, das Neue Testament seine älteste Urkunde. Aber schon hier läßt sich erkennen, daß der Katholizismus ebenso ein grandioses religiöses Ideal wie ein enges und starres Kirchengebäude ist. Ganz deutlich wird der Gegensatz der idealen Katholizität und des wirklichen katholischen Kirchentums an der Verschiedenheit der Pastoralbriefe und der echten paulinischen Dokumente. Die dem Paulus zugeschriebenen Briefe an Timotheus und Titus verraten einen ganz anderen Geist als den des Völkerapostels; der feurige Enthusiasmus ist entschwunden, der

[27] Vgl. Adolf Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig, 1921, 11: „Pauli Stellung ist eine einzigartige, weil er sowohl ein Vater der katholischen Kirche als auch der ‚Häresie' gewesen ist."

asketische Heroismus entwichen[28], die ganze religiöse Sphäre ist bürgerlich geworden. Die persönliche Heilserfahrung hat einer Durchschnittsfrömmigkeit von stark moralistischem Gepräge Platz gemacht. An die Stelle von Glaube, Hoffnung und Liebe tritt die εὐσέβεια, ein vager und blasser religiöser Begriff, das Lieblingswort der Pastoralbriefe[29]. Nicht der in der Liebe wirksame Glaube, sondern der „Reichtum an guten Werken" ist das religiöse Ideal des Verfassers (1. Tim. 6, 18; vgl. Tit. 8, 2). Die Kirche ist für ihn eine sichtbare, institutionelle, dogmatische Größe, „die Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1. Tim. 3, 15); Träger der kirchlichen Autorität sind die bischöflichen Amtspersonen, die ihre Lehr- und Hirtengewalt durch die sakramentale Weihe aus der Hand des Apostels empfangen haben (2. Tim. 1, 6). Der Gedanke der Priesterweihe und der *successio apostolica* wird erstmals in den Pastoralbriefen angedeutet; die Bischöfe sind „Nachfolger" der Apostel „in der Lehre" (2. Tim. 3, 10); als ihre wichtigste Aufgabe erscheint die Reinhaltung des Glaubens. Glaube ist für den Kirchenmann, der in den Pastoralbriefen unter der Maske des Völkerapostels redet, eine durchaus dogmatische Größe; πίστις ist für ihn nicht das unerschütterliche, bergeversetzende Vertrauen auf den Vater wie für Jesus, nicht die frohe Gewißheit der Rechtfertigung und Sündenvergebung wie für Paulus, sondern die Annahme der kirchlichen Lehre. Ὑγιαίνειν τῇ πίστει, „Gesundsein im Glauben" (Tit. 1, 13) ist nichts anderes als das unzweifelhafte Fürwahrhalten der καλὴ διδασκαλία (1.Tim. 4, 6). Das εὐαγγέλιον, die frohe Botschaft von Gottes Gnade, hat der *sana doctrina* (2. Tim. 4, 3; vgl. Tit. 1, 9, 13) Platz machen müssen. „Abfallen vom Glauben" (1. Tim. 4, 1), „Schiffbruch leiden im Glauben" (1. Tim. 1, 19), „Irregehen im Glauben" (1. Tim. 6, 21) ist für den Vertreter des Kirchentums die schwerste aller Sünden, die βλασφημία (1. Tim. 1, 19). *Superbia, ignorantia, curiositas* sind die Ursache für das Abweichen von der wahren Lehre (ἑτεροδιδασκαλεῖν) — es sind das durchaus römisch-kuriale Klänge, die wir aus den Pastoralbriefen vernehmen (1. Tim. 6, 3; 2. Tim. 4, 3). Alle Sorge des Bischofs konzentriert sich

[28] Während der wirkliche Paulus den Jungfrauen und Witwen dringend das ehelose Leben anrät (Kor. 7, 25 ff.), stellt der Verfasser der Pastoralbriefe das Axiom auf: „Das Weib wird selig durch Kindergebären" (1 Tim. 2, 1); „Ich will, daß die jungen Witwen freien" (1 Tim. 5, 14).

[29] 1 Tim. 2, 2, 10; 4, 7 f.; 6, 3 ff.; 2 Tim. 3, 5, 12; Tit. 1, 1; 2, 12.

darum auf das Festhalten und Verkündigen der „unverfälschten Lehre“ (Tit. 2, 7); es gilt die von den Aposteln überlieferte Glaubenswahrheit unverändert weiterzugeben; *Timothee, custodi depositum* (1. Tim. 6, 20). Der Verfasser der Pastoralbriefe hat den Begriff der „Tradition“ und des unfehlbaren kirchlichen „Lehramtes“ geschaffen. Die Mahnung, das *depositum fidei* (παραθήκη) zu hüten und zu bewachen, ist neben dem Logion vom Felsenbau und von den Himmelsschlüsseln das meist zitierte neutestamentliche Wort der römischen Kirchenmänner. Diese Wachsamkeit macht es den „Aufsehern“ (ἐπίσκοποι) zur Pflicht, rücksichtslos alle jene zu „strafen“ und „zurechtzuweisen“ (ἐλέγχειν 2. Tim. 4, 2, 15; Tit. 1, 9, 13), welche auch nur um Fingerbreite von der „wahren Lehre“ abweichen. Sie müssen ausgestoßen und dem Satan überantwortet werden. Paulus hatte einen Unzuchtssünder der Gewalt des bösen Feindes übergeben, der Verfasser der Pastoralbriefe beschwört die Gestalt des Völkerapostels und läßt durch ihn zwei Christen, die „am Glauben Schiffbruch gelitten“, dem Satan preisgeben (1. Tim. 1, 19), Hymenaeus und Alexander, die wahrscheinlich Vertreter eines johanneischen Christentums waren. Diese aus der Kirche Ausgestoßenen müssen von allen Gläubigen gemieden werden; niemand darf mit ihnen noch Gemeinschaft pflegen: *haereticum hominem devita,* „einen ketzerischen Menschen sollst du meiden und wissen, daß ein solcher verkehrt ist und sündig“ (Tit. 3, 10). Der Pseudopaulus der Pastoralbriefe hat das furchtbare Wort vom *haereticus vitandus* geprägt, mit dem die römischen Hierarchen der späteren Zeiten die von ihrer Lehre Abweichenden brandmarkten. Ein Echo findet dieses Wort in der lieblosen Mahnung eines anderen pseudepigraphen Schriftstellers des Neuen Testaments (2. Joh. 10): „Wenn jemand zu euch kommt und bringt nicht diese Lehre, den nehmt nicht ins Haus und grüßt ihn auch nicht; denn wer ihn grüßt, der macht sich teilhaftig seiner bösen Werke.“

Die Pastoralbriefe sind das erste Dokument des engen und starren römischen Kirchentums. Die universale Persönlichkeit des Völkerapostels muß dazu dienen, diesem neuen Gebilde apostolischen Nimbus zu verleihen. Selbst das Evangelium Jesu wird zu einem Dokument der christlichen Gesetzes- und Kirchenreligion umgebildet. Das Matthäusevangelium ist in der heute vorliegenden Form das judenchristliche Seitenstück zu dem heidenchristlichen Dokument der Pastoralbriefe. Wie der Verfasser der Pastoralbriefe sich an die

Sprache des Paulus anlehnt, so der Redaktor des ersten Evangeliums an Petrus und an den jüdischen Rabbinismus. Die von der Spruchquelle überlieferten Logien Jesu werden so gruppiert, umgearbeitet und durch neukomponierte ersetzt, daß Jesus selbst als der Verkünder einer gesetzlichen Kirchenreligion erscheint. Das Lieblingswort des ersten Evangelisten ist der echt jüdische Terminus δικαιοσύνη (*ṣedâkâ*), Gerechtigkeit[30]. In zahlreiche Logien des Meisters fügt er dieses Jesu Frömmigkeitsgeist fremde Wort ein. Ja, er kann nicht einmal vom Gottesreich reden, ohne diesen Terminus anzuhängen: „Suchet zuerst das Himmelreich und seine Gerechtigkeit" (Matth. 6, 33). Jesus selbst wird als treuer Befolger dieses gesetzlichen Ideals hingestellt: „Also gebührt es uns alle Gerechtigkeit zu erfüllen" (3, 15). Die „Gerechtigkeit", welche der Evangelist im Auge hat, wird offenbar an den „guten Werken", welche alle Welt sehen soll (5, 16). Mit diesem Ideal der Werkgerechtigkeit hängt eine grenzenlose Hochschätzung der jüdischen Thora zusammen. Jesu Wort von der Unantastbarkeit der mosaischen Thora bis zum nahen Weltende wird vom Evangelisten als eine positive Wertung betrachtet und durch ein angefügtes Pseudo-Logion noch verstärkt. Über Größe und Kleinheit im kommenden Reiche entscheidet nicht die dienende Liebe, sondern das gesetzestreue Lehren und Halten der Gebote (5, 19). Der christliche Lehrer wird als „Schriftgelehrter" vorgestellt, der „Kunde hat vom Gottesreich" (13, 52). Die Apostel und die Ältesten der Gemeinde haben dieselbe Vollmacht wie die rabbinischen Autoritäten, sie „lösen" und „binden", erklären dieses für erlaubt und jenes für unerlaubt (18, 18). Wer auf den Schiedsspruch der Gemeinde nicht achtet, wird Heiden und Sündern gleichgestellt (18, 17). Als die höchste Lehrautorität erscheint der Führer der judenchristlichen Partei, Kephas; ihm hat der Herr die „Schlüssel des Himmelreichs" übergeben, ihm die Binde- und Lösegewalt vor allen andern übertragen (16, 18 ff.), er gilt als der Prototyp der episkopalen Gewalt. Die alte jüdisch-rabbinische Gesetzlichkeit ist in die palästinische Christengemeinde eingedrungen und hat ein mit Jesu Geist unvereinbares Kirchentum schaffen helfen, welches eine genaue Nachahmung des nomistischen Judentums darstellt. Die römische Hierarchie hat in diesem jüdisch-gesetzlichen Evangelium eine willkommene Stütze für ihren nomistisch-juridischen Kirchenbau gefunden.

[30] 1, 19; 3, 15; 5, 6, 10, 16, 20; 6, 33, 41; 13, 43, 49; 23, 29, 35; 25, 46; 27, 19, 24.

Während die Pastoralbriefe und das Matthäusevangelium die ältesten Zeugnisse des institutionellen Katholizismus darstellen, ist die unter dem Namen des Johannes überlieferte Apokalypse das erste Dokument der katholischen Vulgärreligion. Altorientalische Kosmologie und jüdische Eschatologie, chaldäische Sternenkunde und assyrische Zahlensymbolik, hellenistische Magie und sibyllische Prophetie, persischer Dualismus und christlicher Erlösungsglaube — alles vereint sich in dieser jüdisch-christlichen Apokalypse zu einem krausen und wirren Synkretismus. Buntfarbige Gesichte: Engel und Teufel, Tiere und Ungeheuer, Bäume und Edelsteine, Purpur und Scharlach, Sonne, Mond und Sterne ziehen am Auge des Apokalyptikers vorüber. Die Schrecken der Hölle wie die Wonnen des Himmels, der „Pfuhl, der mit Feuer und Schwefel brennt" (21, 8), wie das im Brautschmuck prangende neue Jerusalem werden in leuchtenden Farben gemalt (21). Der Riesenkampf zwischen göttlicher und satanischer Macht wird in dramatischer Lebendigkeit dargestellt. Bildhafte Anschaulichkeit wechselt mit geheimnisvollem Halbdunkel, prophetische Gewißheit mit klügelnder Berechnung, religiöse Inbrunst mit trockener Gelehrsamkeit, reine Heilssehnsucht mit törichtem Aberglauben. Die ganze synkretistische Religionswelt hat ihre Beiträge zu diesem seltsamen Mosaikwerk geliefert. Und doch tönen aus diesem vielgestaltigen Stimmengewirr die Klänge urchristlicher Frömmigkeit rein und stark durch. Da erschallt der eschatologische Weckruf: ὁ καιρὸς ἐγγύς (1, 3); da hören wir immer wieder die ernste Bußmahnung: μετανόησον (2, 5, 16; 3, 3, 19), da bricht aus sehnsüchtigem Herzen der urchristliche Stoßseufzer hervor: „Komm, Herr Jesu" (22, 20); da ruft die evangelische Heilsgewißheit jubelnd dem „Lamme" zu: „Du bist erwürget und hast uns Gott erkauft mit deinem Blut" (5, 9); da erklingt der feierliche Hymnus des urchristlichen Gottesdienstes: „Würdig bist Du, Herr, unser Gott, zu nehmen Preis und Ehre und Macht" (4, 11), da schaut die urchristliche Zukunftshoffnung „das neue Jerusalem" in seiner Pracht und Herrlichkeit: „Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein" (21, 3). Die Apokalypse ist ebenso ein urchristliches wie ein orientalisch-hellenistisches Dokument. Aber die gegensätzlichen Elemente verbinden sich in ihr nicht zu einer schöpferischen Synthese, zu einer organischen Lebenseinheit, sondern stehen unausgeglichen nebeneinander. Darum ist die Apokalypse die erste Urkunde jenes unorganischen Synkretismus, als der uns der empirische Katholizismus des Mittelalters und der neueren Zeit entgegentritt.

Kapitel 5

DAS VIERTE EVANGELIUM UND DIE KATHOLISCHE MYSTIK

Das Neue Testament umfaßt eine Vielheit gänzlich verschiedener Religionsurkunden. Neben den geschichtlichen Dokumenten des Evangeliums stehen Zeugnisse weltumspannenden Universalismus, starrer Kirchlichkeit und Gesetzlichkeit wie wirrer Volksreligion. Auch die sublime Mystik fehlt nicht in diesem bunten Schriftkomplex. Das dem Johannes zugeschriebene vierte Evangelium ist die älteste mystische Schrift des Christentums. Durch alle Jahrhunderte hindurch ist dieses Evangelium das Lieblingsevangelium der Mystiker gewesen, denen die synoptischen Evangelien mit ihrem geschichtstreuen, herben Jesusbild immer fremd blieben. Zwar trägt auch das vierte Evangelium geschichtliches Kleid, aber die Geschichtserzählung ist hier nur Hülle für eine übergeschichtliche, esoterische Frömmigkeit, die so zart und fein ist, daß sie der Umkleidungen und Symbole nicht entraten kann. Den Schlüssel zur Frömmigkeit des vierten Evangeliums gibt die spätere christliche Mystik, wie umgekehrt erst vom vierten Evangelium aus ihre Geschichte volles Licht empfängt. Zwar muß schon Paulus als Ahnherr der christlichen Mystik bezeichnet werden, aber bei ihm ist die Mystik nur ein einzelnes Element seines religiösen Universalismus. Der vierte Evangelist hingegen ist weder Missionar noch Kirchenmann, sondern Mystiker und mystischer Theologe; er ist der Origenes des Urchristentums. An seiner Christolatrie und Christologie lassen sich alle Eigentümlichkeiten der späteren christlichen Mystik aufzeigen, obgleich erst diese den mystischen Gedanken in seiner vollen Konsequenz durchgeführt hat.

Der johanneische Christus redet eine gänzlich andere Sprache als der geschichtliche Jesus. In jedem echten Jesuswort ballt sich eine ungeheure persönliche Kraft zusammen. Aus seinem Munde kommen Worte heißer Liebe und Worte leidenschaftlichen Zornes, zuckende Blitze und grollende Donner. So verschiedenartig die Skala menschlicher Gefühle und Affekte ist, so vielgestaltig sind die Logien des Meisters von Nazareth. Die Reden des johanneischen Christus hingegen sind gleich den Reden Gotama Buddhas alle auf einen und denselben Ton gestimmt. Da sprüht keine Begeisterung, da lodert keine Leidenschaft, da lebt nichts von der verzehrenden Kraft des alttestamentlichen Propheten und des Völkerapostels; da ist nur Milde, Ruhe, Friede, Innigkeit, Gelassenheit — ἀπάθεια. Sanft gleitet der

Strom der Rede dahin und macht stille jeden, der sie vernimmt. „Solches habe ich zu euch geredet, daß ihr in mir Frieden habet" (Joh. 16, 33). „Den Frieden lasse ich euch, den Frieden gebe ich euch" (14, 27). Sogar die Polemik gegen die Juden entbehrt aller affektiven Glut; in ruhevoller Würde und leidenschaftloser Selbstsicherheit „legt Christus Zeugnis ab für die Wahrheit" (18, 37) und überführt seine Gegner ihres Unglaubens. Und wie Christus gelebt und gelehrt, so stirbt er, nicht mit dem angstvollen Klageruf des *Eloi, Eloi,* sondern mit dem sieghaften, majestätischen *„consummatum est"*. Das ganze johanneische Christusbild ermangelt der wechselvollen Dramatik, es steht vor uns in völliger Unbewegtheit, in stiller Majestät; eben dadurch zieht es uns mit magischer Kraft in seinen Bann. Die στάσις aller Mystik ist dieser Christusgestalt eigen.

Nicht nur die Monotonie der Rede, sondern auch ihre geheimnisvolle Feierlichkeit verrät den Mystiker. Jesus redet wie ein Mystagoge zu den Mysten; er lüftet den Schleier, der das unaussprechliche göttliche Mysterium umgibt, aber er enthüllt es nie ganz; der „offenbare" Gott bleibt doch stets der verborgene. Wie er die fromme Frau, die ihn, den Auferstandenen, voll Begeisterung umfassen möchte, mit dem unerbittlichen *Noli me tangere* zurückweist (20, 17), so verwehrt er in dieser vergänglichen Welt einem jeden seiner Bekenner die Schau des tiefsten Gottes- und Christusgeheimnisses. Das Göttliche und seine Selbsterschließung ist für ihn das ἀκατάληπτον, das unfaßliche Mysterium, das sich erst im Jenseits entschleiern wird.

Die Offenbarung des Vaters im Sohn bleibt ein unergründliches Geheimnis; aber das Gleichniswort gibt eine schwache Kunde von dem ἄρρητον der göttlichen Welt. „In Gleichnissen habe ich zu euch geredet" (16, 25). Zur παροιμία des Lehrwortes tritt die παροιμία der Geschichtserzählung. Die Reden, welche der Evangelist seinem Christus in den Mund legt, erlangen plastische Anschaulichkeit durch die Verknüpfung mit bestimmten Erzählungsstoffen, die Johannes teils der synoptischen Überlieferung entnimmt, teils selbst komponiert. Diese Erzählungen wollen jedoch nicht Anspruch auf geschichtliche Wirklichkeit machen, sie sind lediglich Bilder und Symbole, Transparente übergeschichtlicher Heilswahrheiten. Wie Philo von Alexandrien, wie Origenes und alle christlichen Mystiker, so ist auch Johannes Allegorist. Die johanneische Allegorese beschränkt sich jedoch nicht auf die Deutung überlieferter heilsgeschichtlicher Fakta, sondern sie schafft selbst Symbole und Geschichtsgleichnisse. Die Heilung des

Blindgeborenen bildet den Hintergrund zu Jesu Wort: „Ich bin das Licht der Welt“ (8, 12), die Erweckung des Lazarus die Folie des Bekenntnisses: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (11, 25), Jesu Gespräch mit der Samariterin eine packende Szenerie für das Wort von der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit (4, 24), die Fußwaschung der Jünger durch den Herrn eine wundersame Veranschaulichung des großen Gebots der dienenden Liebe (13, 15). Alle diese bildhaften Darstellungen sind für den Mystiker nur die bunten Kleider, welche das unaussprechliche Geheimnis verhüllen; sie sind nur unvollkommene Gleichnisse, σημεῖα (20, 30), nicht Realitäten; die Wirklichkeit liegt vielmehr hinter und über ihnen. Der vollendete Fromme schreitet über all diese dinglichen Symbole hinaus; sobald die transzendente Wirklichkeit erfaßt ist, verblassen alle farbigen Bilder. Der wahre Glaube bedarf keiner sinnenfälligen Vergewisserung, keiner geschichtlichen „Heilstatsachen“. Mit feiner Ironie kritisiert der vierte Evangelist den grob realistischen Auferstehungsglauben und in ihm allen „realistischen“ Heilsglauben überhaupt im Bild des ungläubigen Thomas. „Dieweil du mich gesehen, Thomas, so glaubest du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ (20, 29). Alle die „Zeichen“ Jesu, die der Evangelist „berichtet“, dienen nur dazu, den Glauben an den Christus zu erwecken; dieser Glaube aber ist für ihn eine übergeschichtliche mystische Größe. Wenn er lebendig geworden ist, dann versinkt das ganze wundersame Bildwerk; als Mystiker steht Johannes souverän über aller Heilsgeschichte.

Die mysteriöse Sprache wie die allegorische Wertung aller Geschichtsstoffe kennzeichnen den vierten Evangelisten als Mystiker. Auch seine religiöse Gedankenwelt ist durchaus mystischer Natur. Der platonisch-gnostische Dualismus, der schon in Paulus wirksam war, bildet die Grundlage der johanneischen Frömmigkeit. In zwei Sphären zerfällt die Wirklichkeit: in die lichte Himmelssphäre, wo Leben und Geist, Liebe und Seligkeit, und in die dunkle Erdensphäre, den κόσμος, die „Welt“, wo Fleisch, Sünde und Tod herrschen (3, 6, 31). „Alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust, der Augen Lust und die Hoffart des Lebens, ist nicht vom Vater, sondern von dieser Welt“ (1. Joh. 2, 16). Gott will diese niedere Welt nicht umgestalten in sein Reich — „mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (18, 36) —, sondern er will den Menschen emporziehen in seine göttliche Sphäre. Dort „oben“ (ἄνωθεν) soll er wiedergeboren werden zu neuem Leben (3, 3). Aus jener Himmelswelt, aus dem „Schoße des Vaters“ (1, 18) ist der

Sohn herabgestiegen, um den in der Finsternis Weilenden das göttliche Licht zu offenbaren; und er kehrt wieder dorthin zurück, von wo er gekommen war, um denen, die an ihn glauben, eine ewige Stätte zu bereiten. Die gnostisch-mystische Idee vom Abstieg und Wiederaufstieg des Göttlichen ist im vierten Evangelium in aller Deutlichkeit erkennbar: ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ εἰς θεὸν ὑπάγει (13, 3).

Die „Wiedergeburt aus dem Geiste" entspricht dem Prozeß des mystischen Entwerdens; sie macht den Frommen fähig zur Gottesschau, Gotterkenntnis und Gotteinigung. Wohl liegt die Konstruktion eines mystischen Stufenganges Johannes ferne; die Begriffe Glaube, Friede, Gotterkenntnis, Gottesschau und Gotteinigung, Besitz des ewigen Lebens ordnen sich nicht hierarchisch, sondern erscheinen als Synonyma eines und desselben Erlösungsvorganges. Sie alle bezeichnen eine durchaus mystische Größe. Am deutlichsten zeigt sich dies an dem johanneischen Begriff der *unio mystica.* Das Verhältnis des Gottessohnes zum Vater wird als mystische Einigung, ja, mystische Identität vorgestellt. „Ich und der Vater sind eins" (ἕν ἐσμεν 10, 30). Die „reziproke mystische Immanenzformel", die durch die ganze mystische Literatur geht und uns gerade in der hellenistischen Mystik so oft begegnet, wird in verschiedenen Variationen vom vierten Evangelisten als christologische Formel benützt. „Alles, was mein ist, das ist dein, und was dein ist, das ist mein" (17, 10); „du, Vater, in mir und ich in dir" (17, 21). Auch den Lieblingsausspruch der islamischen Ekstatiker: „Wer mich sieht, sieht den Vater", vernehmen wir aus dem Munde des johanneischen Christus (14, 9; 12, 45). Wie Vater und Sohn, so sind auch Christus und seine Jünger durch die innigste *unio mystica* verbunden: „Bleibet in mir und ich in euch. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben; wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht" (15, 4f.). Wohl hält sich diese Einigung der Christusbekenner mit ihrem Heiland genau wie die des Sohnes mit dem Vater durchaus in den Schranken einer Persönlichkeitsmystik; diese *unio* ist nicht ein Aufgehen der Seele im Unendlichen wie die ἕνωσις der plotinischen Mystik; selbst in der innigsten Christusgemeinschaft bleibt die Seele sie selber. Auch ist es nicht die isolierte Einzelseele, die sich mit dem Herrn vereint, sondern die ganze Jüngergemeinde als einheitlicher religiöser Organismus. Dennoch gehört dieser Gedankenkomplex, der dem geschichtlichen Jesus gänzlich fremd ist, ins Bereich der Mystik. Die Grundgedanken der späteren christlichen Mystik sind in der johanneischen Christusfrömmigkeit keimhaft präformiert.

Nicht minder wichtig als die Idee der *unio mystica* ist im vierten Evangelium der Gedanke der ζωὴ αἰώνιος. Die ganze johanneische Mystik liegt in der Perspektive der Unendlichkeit. Das Göttliche ist jenseits von Raum und Zeit, es kennt ebensowenig ein Nebeneinander wie ein Nacheinander, es ist die ewige „Simultaneität", das *nunc aeternum*. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind in der göttlichen Unendlichkeit in eins zusammengeflossen. Durch die Hülle des auf Erden wandelnden Jesus bricht die ewige göttliche δόξα machtvoll durch. Nirgends wird das ewige göttliche Nun deutlicher als in dem majestätischen Wort Christi an seine jüdischen Gegner: „Ehe Abraham ward, bin ich" (8, 58) und in dem feierlichen Gebetswort: „Du hast mich geliebt, ehe denn die Welt geschaffen ward" (17, 24). Ἐγώ εἰμι — mit demselben überwältigenden Wort, mit dem nach der altisraelitischen Überlieferung Jahwe dem Mose sich offenbart, mit dem die allnamige Isis ihr tiefstes Wesen kundgibt, enthüllt auch der johanneische Christus sein göttliches Mysterium; er ist das ewige Leben (11, 25). Der Gedanke der ζωὴ αἰώνιος schließt die eschatologische Reich-Gottes-Idee aus; das *nunc aeternum* ist unvereinbar mit dem apokalyptischen Zukunftsgedanken. Die Religion Jesu und der Urgemeinde trägt futurischen Charakter: „Sie werden sehen des Menschen Sohn kommen in den Wolken (Mark. 13, 26), „komm, Herr Jesu" (Apok. 22, 20). In der Religion des Völkerapostels halten das heilsgeschichtliche und das eschatologische Moment einander die Wage: Christus hat uns erlöst am Kreuze, Christus wird uns erlösen am Tage des Gerichts. Der vierte Evangelist kennt ebensowenig eine heilsgeschichtliche Vergangenheit wie eine eschatologische Zukunft; für ihn gibt es nur die unwandelbare Gegenwart des ewigen Lebens. Wer an den Gottessohn glaubt, der „hat das ewige Leben" (3, 36; 6, 40, 47, 54), der „ist vom Tode hinübergeschritten ins Leben" (5, 24), er steht mitten im ewigen Leben. Darum ist auch die Auferstehung der Toten kein künftiges Ereignis, sondern eine gegenwärtige Größe. „Es kommt die Stunde und sie ist schon jetzt da, daß die Toten die Stimme des Gottessohnes hören werden, und die sie hören, werden leben" (5, 25). Mit der eschatologischen Erwartung fällt auch der Gerichtsgedanke dahin. „Der Fürst dieser Welt ist schon gerichtet" (16, 11). Wer an den Gottessohn glaubt, der „kommt nicht ins Gericht" (5, 24). Christus ist überhaupt nicht messianischer Richter, sondern einzig und allein Heiland, Erlöser, Lebenspender. „Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt, nicht daß er die Welt richte,

sondern daß die Welt durch ihn erlöst werde" (3, 17). Der vierte Evangelist hat die ganze eschatologische Idee, die im Zentrum des urchristlichen Glaubens steht, beseitigt. Hierin liegt der tiefste Unterschied zwischen dem johanneischen Christus und dem geschichtlichen Jesus von Nazareth, dessen Evangelium die Ankündigung des nahen Endreiches ist; alle theologischen Harmonisierungsversuche scheitern schon an dieser fundamentalen Differenz, die durch den mystischen Grundgedanken des vierten Evangelisten bedingt ist. Hier liegt auch ein wichtiger Unterschied zwischen der johanneischen und der paulinischen Christusmystik, welche den eschatologischen Gedanken unangetastet läßt. Gerade darin zeigt sich, daß die paulinische Frömmigkeit nicht Mystik im Vollsinn des Wortes ist, denn die Mystik kennt nicht das sehnsüchtige Ausschauen nach dem Neuen, ganz Anderen, das auf dieser Erde geschehen soll; ihr Blick ist unverwandt auf das Jenseitige, das Ewige, gerichtet, das hoch erhaben ist über diese Erde.

Die johanneische Christusfrömmigkeit ist gnostische Mystik, die weit über die paulinische Christusfrömmigkeit hinausgeht, die eine ganz andere Bahn beschreitet als Jesu Evangelium. Der vierte Evangelist ist sich dieses Unterschiedes wohl bewußt, aber er betrachtet das Hinausschreiten über das Urevangelium als einen Fortschritt in der Erfassung des Göttlichen. Das geheimnisvolle πνεῦμα führt die spätere christliche Generation in Tiefen der göttlichen Wirklichkeit ein, die den Urjüngern Jesu verschlossen waren. „Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet's jetzt nicht ertragen; wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch leiten in alle Wahrheit" (16, 12). Was dieser Geist den Frommen enthüllt, ist etwas Neues, bis dahin Verborgenes, und doch steht es mit Jesu Verkündigung nicht in Widerspruch, sondern entstammt seinem Tiefsten und Innersten. „Jener wird mich verherrlichen, denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen" (16, 14). Die mystische Christusfrömmigkeit gilt dem vierten Evangelisten nicht als Abfall von Jesus, sondern als ein tieferes Eindringen in seinen Geist; sie ist es, die Jesum am besten verstanden hat, die ihm am nächsten gekommen ist. Johannes veranschaulicht diesen Vorrang der Mystik vor der apostolischen Tradition in einem wundervollen Bilde. Der namenlose Jünger, den der Herr lieb hatte und der beim letzten Mahle an seiner Brust ruhen durfte (13, 25), ist der Mystiker, der das tiefste Geheimnis des Göttlichen erlauschen darf. Was keinem

der Apostel gestattet war, ist ihm vorbehalten; er ist der Liebling, der Vertraute, der Eingeweihte des Heilandes; er empfängt alle Offenbarung unmittelbar vom Herrn.

Der vierte Evangelist läßt die Tradition der Urgemeinde weit hinter sich; dennoch stellt er sich nie in Gegensatz zu ihr, er löst sich nicht los von der christlichen Gemeinschaft, sondern weiß sich mit ihr in innerem Zusammenhang: bei aller souveränen Freiheit ist er ihr in aufrichtiger Pietät ergeben. So innig ist sein Verhältnis zur Kirche, daß er es als Sohnschaftsverhältnis zur Mutter versinnbildet. Die Mutter, die unter dem Kreuze Christi steht, ist die *mater ecclesia,* die der jüdischen Theokratie nachfolgende christliche Kirche. Der Sohn an ihrer Seite, der Liebling des Herrn, ist der Mystiker. Die Mutter soll dem Sohn, der Sohn der Mutter ergeben sein: „Weib, siehe, dein Sohn", „Sohn, siehe, deine Mutter" (19, 27). Unter dem Kreuze des sterbenden Heilandes wurde das Kindschaftsverhältnis zwischen Kirche und Mystik besiegelt. Aus der pietätvollen Liebe zur Mutter Kirche folgt die ehrfurchtsvolle Beugung unter die kirchliche Autorität. In einer feinen Allegorie bringt der Evangelist diese Unterordnung der Mystik unter das Kirchenamt zum Ausdruck. Auf die Kunde der Frauen laufen Petrus und der Anonymus zum Grabe des Herrn; der Lieblingsjünger erreicht es zuerst, aber er bleibt außerhalb der Grabstätte stehen; erst nachdem Petrus das Grab betreten hat, folgt auch er ihm nach (Joh. 20). Petrus, der von seinen Anhängern als der Fürst der Apostel betrachtet wurde (siehe oben S. 41 f.), ist dem vierten Evangelisten das Bild der kirchlichen Autorität, wie der Namenlose das Symbol der Mystik ist. Die Christusmystik hat das innere Vorrecht vor dem Kirchenamt — der Lieblingsjünger darf zuerst das Geheimnis des Auferstandenen erfahren; dennoch erkennt die Mystik den äußeren Vorrang der Kirchenautorität an — der Vertraute des Herrn wartet ehrerbietig auf Kephas und läßt ihm den Vortritt ins leere Grab. Die typisch katholische Unterwerfung der Mystik unter die Hierarchie ist in dieser Allegorie mit unübertrefflicher Plastik dargestellt.

Der kirchliche Charakter der johanneischen Mystik offenbart sich auch in der Hochschätzung des Sakramentskultes. Der hochfliegende Spiritualismus, der nur eine Anbetung im Geist und der Wahrheit kennt, schließt die Benützung der kirchlichen Mysterienriten als Zeichen und Unterpfänder der Heilsgnade nicht aus. Die beiden Sakramente, Taufe und Eucharistie, übermitteln die Früchte des

Kreuzestodes Christi; der Seitenwunde des sterbenden Heilands entströmen Wasser und Blut, die Sinnbilder der beiden Sakramente (19, 34)[31]. Die mystische Verbindung der sakramentalen Gnade mit dem Erlösungstode Christi ist die große Konzeption des vierten Evangelisten, die später zum Axiom der katholischen Sakramentslehre wurde. Beide Sakramente, Taufe und Abendmahl, sind heilsnotwendig. „Wer nicht wiedergeboren wird aus Wasser und Geist, kann nicht eingehen ins Himmelreich" (3, 5). „Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch" (6, 53). Die Eucharistie ist für Johannes die geheimnisvolle Speise, welche göttliche Lebenskraft und Unsterblichkeit mitteilt; sie ist für ihn, wie ein altchristlicher Kirchenschriftsteller (Ign. ad Eph. 20, 2) sich ausdrückt, φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν. Was für ein grobsinnliches Denken der schwerste Anstoß ist (6, 60 f.), das ist für das Herz des Mystikers das größte Wunder. Das mystische Auge sieht eben durch die sinnlichen Hüllen und Zeichen wie durch einen dünnen Schleier hindurch auf das übersinnliche Geheimnis des ewigen Lebens. „Der Geist ist's, der da lebendig macht, das Fleisch ist nichts nütze" (6, 63). Der mystische Spiritualismus durchdringt alles Dingliche und Materielle, raubt ihm die Schwerkraft und hebt es empor ins Reich der Übernatur. Johannes hat die Harmonie zwischen Sinnlichem und Geistigem, zwischen Himmlischem und Irdischem gefunden, in der alle großen christlichen Mystiker lebten; er hat jene Reste primitiver Vorstellung, die noch der paulinischen Sakramentsauffassung anhafteten, abgestoßen und den Gipfel der christlichen Sakramentsmystik erreicht.

Die Mystik fügt sich in das traditionelle Kirchentum ein, sie achtet und ehrt die kirchliche Autorität, sie gebraucht die kirchlichen Gnadenmittel. Dennoch haftet sie nicht an der empirischen Kircheninstitution, sondern überfliegt ihre Grenzen. Die Kirche, der ihre Sehnsucht und Liebe gehört, ist die *ecclesia invisibilis*, die nicht gebunden ist an Raum und Zeit. Kein urchristlicher Schriftsteller hat die *una sancta* so klar geschaut und so hinreißend verherrlicht wie Johannes. Im Lichte des mystischen Christusglaubens vergeht alles Trennende und Scheidende. Die in Sekten und Gruppen zerspaltenen Christusgläubigen einen sich in brüderlicher Liebe, auf daß „eine Herde und ein Hirte" werde (10, 16). Diese Einheit der ganzen

[31] Vgl. Augustin. Enarr. in psalm. 127, 11; in Joan. tract. 120, 2.

Christengemeinde ist der große Gegenstand des hohenpriesterlichen Gebets Jesu: „daß alle, die an mich glauben, eins seien, gleich wie du, Vater in mir und ich in dir, daß sie eins seien, wie wir eins sind"; „Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast" (17, 21 f., 24).

Der vierte Evangelist ist der erste christliche Mystiker, er ist auch der erste christliche Theologe. Das theologische Denken ist in ihm ungleich stärker wirksam als beim Völkerapostel. Seine innige Mystik geht immer wieder über in die dogmatische Christologie; das Inkarnationsdogma ist seine große Schöpfung. Der Panchristismus des urapostolischen und paulinischen Evangeliums erscheint bei ihm in neuer Zuspitzung. „Wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet, denn er glaubt nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes" (3, 18). Johannes ist der erste große Apologet des Christentums, der seinen Christusglauben gegenüber dem synagogalen Judentum verteidigt und auch vor der scharfen theologischen Polemik nicht zurückschreckt. Doch verschmäht es Johannes, mit philosophischen Begriffen sein theologisches Gebäude zu festigen; der Logosbegriff im Prolog ist die einzige Anleihe, die er bei der griechischen Philosophie gemacht hat. Johannes ist nicht θεολόγος im intellektualistischen Sinn des modernen Sprachgebrauchs, sondern in dem antiken Sinn des griechischen Wortes θεοκήρυξ. Seine theologische Lehre und Auseinandersetzung ist beseelt durch die Zartheit, Feinheit und Lebendigkeit des Mystikers wie durch den Eifer und die Werbefreude des Evangelisten.

Johannes ist Mystiker und mystischer Theologe; die Mystik ist nicht nur ein Element seiner eigenartigen Frömmigkeit, sondern ist ihr Herz. Und doch — dieses Herz ist nicht minder evangelisch wie mystisch. Aus all den zarten mystischen Klängen tönen machtvoll die evangelischen Grundgedanken. Gott ist nicht der Unbekannte, Ferne, er ist offenbar geworden durch seinen Sohn. „Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoße ist, der hat es uns verkündigt" (1, 17). Die Liebe ist die geheimnisvolle Macht, die ihn, den ewig Verborgenen, zum Offenbaren macht; sie strömt über auf die Menschen, die seiner Offenbarung inne werden; die Liebe, mit der der Ewige seinen göttlichen Sohn und alle Menschen umfaßt, soll ihre Stätte finden in allen Menschenherzen. Der innere Zusammenhang der göttlichen und der brüderlichen Liebe ist von keinem der neutestamentlichen Schriftsteller so klar formuliert worden wie vom vierten Evangelisten. Die

Schlußbitte des hohenpriesterlichen Gebets: ἵνα ἡ ἀγάπη, ἣν ἠγάπησάς με, ἐν αὐτοῖς ᾖ (17, 26) zeigt die Liebe als die Grundkraft des göttlichen Innenlebens wie des frommen Christenlebens. „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben" (3, 16). Das Kreuzesopfer Jesu ist Gottes unendlicher Liebeserweis an die Menschen. „Niemand hat größere Liebe, denn der sein Leben lässet für seine Freunde" (15, 13). Der Mensch darf jedoch nicht nur Liebe von Gott empfangen, er muß auch selbst Liebe üben, er muß die vom Ewigen geschenkte Liebe weiterschenken an seine Brüder. „Wenn Gott uns also geliebet hat, so schulden auch wir einander Liebe" (1. Joh. 4, 12). Die Liebe ist das Kennzeichen der Zugehörigkeit zu Christus. „Daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe habt untereinander" (13, 35). Liebe ist das innerste Wesen Gottes, des Vaters Herz wie das Herz aller Frömmigkeit. „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm" (1. Joh. 4, 16). Die demütig dienende Liebe, die der Herr selbst bei der Fußwaschung seiner Jünger geübt, sollen auch sie nachahmen. „So nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, so sollt ihr auch euch untereinander die Füße waschen. Ein Beispiel habe ich euch gegeben, daß ihr tut, wie ich euch getan habe" (13, 14 f.). „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebet, wie ich euch geliebt habe . . ." (13, 34). Das Tiefste und Heimlichste, das Zarteste und Innigste im Evangelium Jesu hat der vierte Evangelist in seiner „Theologie der Liebe" verdolmetscht; gerade hier beweist er, daß er „an der Brust des Herrn gelegen" und seine Herztöne belauscht hat. In den hehren johanneischen Worten von der Bruderliebe redet Jesus selbst zu uns. Dieses Evangelium der Liebe ist nicht ein Evangelium von Jesus, sondern Jesu eigenstes Evangelium. Alle Mystik verblaßt im Angesichte dieser großen und reinen Gedanken von Gottes und der Menschen Liebe. Eben deshalb, weil das vierte Evangelium trotz aller mystischen Tendenzen im tiefsten Grunde evangelisch ist, darum wurde es das Lieblingsevangelium der Reformatoren; nicht nur die Mystiker, sondern sogar Luther hat dieses Evangelium als „das einige, zarte, rechte Hauptevangelium" hoch über die synoptischen Evangelien gestellt (Erl. 63, 115).

Die Gedankenwelt des vierten Evangelisten vereint die Mystik der griechischen Frömmigkeit mit Jesu Evangelium in einer einzigartigen schöpferischen Synthese. Der Verfasser erweist sich in seiner geistigen

Struktur als „katholisch“ im edelsten Sinn des Wortes und gehört doch in die erste Reihe der großen evangelischen Genien. Wir wissen nicht, wer dieser Genius war und wie er hieß; als Mystiker verschweigt er seinen Namen, er hüllt sich in den Schleier der Anonymität und charakterisiert sich nur im Bild des Lieblingsjüngers, der an der Brust Jesu ruht. Ein Urapostel oder Urjünger ist er nicht gewesen; er entstammt der hellenistischen Welt, deren Sprache er redet, deren Frömmigkeit er atmet. Wir erkennen heute die Einflüsse philonischer und ägyptisch-hermetischer Mystik auf das Denken und Fühlen dieses Evangelisten, wir sehen deutlich die mannigfachen gnostischen Ansätze in seiner Theologie. Nicht Jesu Heimatland, sondern die alexandrinische Religionswelt war der Mutterboden, auf dem dieses Evangelium entstand. Und doch ist und bleibt dieser Evangelist der größte und geistesgewaltigste unter den vieren, die das εὐαγγέλιον Χριστοῦ aufgezeichnet haben. „Die vornehmste unter allen heiligen Schriften ist das Evangelium, das vornehmste aber unter den Evangelien ist das des Johannes“ — dieses Wort des Origenes (in Joh. IV, 6) hat noch heute seine Gültigkeit. Die kritische Erkenntnis, daß nicht der geschichtliche Jesus in ihm zu uns redet, sondern der übergeschichtliche Christus des Evangelisten, daß die Handlungen dieses Christus nicht geschichtliche Ereignisse, sondern tiefsinnige Allegorien sind, diese Erkenntnis drückt weder die literarische Bedeutung noch den Offenbarungswert des vierten Evangeliums herab. Im Gegenteil, der schöpferische Genius, der ein solches εὐαγγέλιον schaffen konnte, ist ungleich größer als der Nacherzähler und Überlieferer der Worte und Taten Christi, als den ihn die traditionelle Exegese betrachtet und verteidigt. Dieser Johannes war ein ὄργανον des Gottesgeistes; sein Evangelium ist eine Offenbarungsschrift im Vollsinne des Wortes. Dem Völkerapostel geistesverwandt, hat er in diesem Evangelium ein Christusbild geschaffen, das frei ist von aller zeitgeschichtlichen Bedingtheit, das nicht mehr den Erdgeruch der palästinischen Scholle an sich trägt, ein Christusbild, das universell, „katholisch“ ist, ohne aufzuhören, evangelisch zu sein. Wie Paulus, so ist auch Johannes der Träger einer „evangelischen Katholizität“, eines christlichen Universalismus. Das Beste und Reinste des Katholizismus lebt in ihm; alles Häßliche, Niedere, Unter- und Unchristliche der späteren „Weltkirche“ ist ihm fremd. In einsamer Größe ragt er empor, rückwärtsweisend auf Paulus, vorwärtsdeutend auf Origenes und Augustinus.

* * *

Der Weg, der von Jesu Reichgottesverkündigung zur „Lehre" der Pastoralbriefe und zur Mystik des vierten Evangelisten führt, ist überaus weit. Dennoch verläuft dieser Weg auf neutestamentlichem Boden. Das Neue Testament ist nicht nur die Urkunde des Evangeliums Christi, sondern auch die Urkunde des werdenden Katholizismus. Alle Elemente der katholischen Weltkirche: Volksfrömmigkeit, Gesetzesdienst, Hierarchie, Mysterienliturgie und Mystik sind — wenn auch in noch so bescheidenen Grenzen — innerhalb des neutestamentlichen Christentums aufzufinden[32]. Die doppelseitige Tendenz des Katholizismus nach Ausdehnung und Verfestigung läßt sich schon im Urchristentum feststellen. Auf der einen Seite öffnet sich der Katholizismus der ganzen weiten Welt der Religion und läßt die verschiedenartigen Religionsformen in sein Bereich eingehen; auf der anderen Seite sperrt er sich nach außen ab und hütet mit peinlicher Sorge die religiöse Tradition der Vergangenheit. Bald gleicht er einem in steter Bewegung befindlichen Strome, der immer neue Flußarme in sein Bett aufnimmt, dann wieder einem alten Tempelbau, dessen Fundamente in unerschütterlicher Festigkeit bestehen und dessen Mauerwerk keine Änderung duldet. Bald zeigt er eine erstaunliche Elastizität und Anpassungsfähigkeit, dann wieder eine unerhörte Enge und Starrheit. Diese Polarität von Expansion und Konzentration, diese doppelte Fähigkeit des Vor- und Rückwärtsschauens, welche das Geheimnis des Katholizismus ausmacht, läßt sich schon im

[32] Vgl. Harnack, Marcion 5: „Die Stärke und Anziehungskraft der neuen Religion . . . lag neben und mit der Verkündigung von Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, in der Fülle der polaren religiösen Elemente, die sie von Anfang an umfaßt hat . . . Sie war von Anfang an eine eminent synkretistische und deshalb von Anfang die katholische Religion... Sie konnte im Fortgang ihrer Entwicklung wohl komplizierter, aber nicht vielseitiger werden, als sie es beim Eintritt in das römische Reich gewesen war." — „Was nur immer als Religion gedacht werden kann, das hat sie, das ist sie. Schon hierin zeigt sie sich als Synkretismus, aber sie offenbart einen Synkretismus besonderer Art: es ist der Synkretismus der Universalreligion. Aller Kräfte und Beziehungen hat sie sich bemächtigt und sie in ihren Dienst genommen... Was umschließt diese Religion nicht alles, und doch läßt sie sich noch immer auf einen ganz einfachen Ausdruck bringen, und ein Name umfaßt noch alles, der Name Jesu Christi." (Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, I² 1906, 261). Vgl. auch Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴ 49; H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903, 95.

Neuen Testament erkennen; das paulinische Schrifttum ist das wichtigste Dokument katholischer Expansion, die Pastoralbriefe hingegen sind die deutlichste Urkunde des erstarrenden Kirchentums; dort wird ein Ideal der Katholizität bezeugt, hier eine ausgebildete Kirchenorganisation mit hierarchischer Führung[33].

Diese Erkenntnis katholischer Elemente im neutestamentlichen Schrifttum zwingt uns zu einer Revision des Begriffes „biblische Theologie". Das Neue Testament erweist sich genau wie das Alte Testament als eine *complexio oppositorum*, als eine Zusammenfassung prophetisch-evangelischer Hochreligion und andersartiger Religionsformen. Nur durch eine starke Reduktion war es der reformatorischen Theologie möglich, die gesamte Schrift als Dokument des Evangeliums hinzustellen. Die Schrift ist ein durchaus katholisches, d. h. allumfassendes Gebilde. Das Neue Testament ist ebenso die *magna charta* des katholischen Kirchentums wie des Evangeliums Christi. Aber es gilt, aus der Fülle religiöser Formen die tiefsten und reinsten Lebenskräfte herauszugreifen; es gilt, im Acker der Schrift die köstliche Perle zu suchen oder (um eine überaus treffende Redewendung Luthers zu gebrauchen) „im Wort Gottes" (d. h. der Schrift) „das Wort Gottes" (d. h. das Evangelium) zu erfassen. Das Zentrum des neutestamentlichen Schrifttums, sein Lebensnerv und seine Kraftquelle ist das Evangelium Jesu und von Jesus, noch besser gesagt, Jesus als das Evangelium, die frohe Botschaft Gottes. Bei Jesus selbst fehlt das katholische Element (das institutionelle wie das mystische) völlig, bei Paulus liegt es in der Peripherie, bei Johannes ist es wohl der zentralen Sphäre näher gerückt, hat jedoch nicht den urreligiösen Mittelpunkt erreicht. Das Neue Testament ist darum in einem noch tieferen und volleren Sinne die Urkunde des evangelischen Christentums als das Dokument des werdenden katholischen Kirchentums.

---

33 Vgl. Wernle, Einführung ins theologische Studium 177: „Der ganze spätere Katholizismus führt bloß die damals sich ausbildenden urchristlichen Tendenzen weiter."

II. Abschnitt

Der Katholizismus des christlichen Altertums

Kapitel 1

DER KAMPF GEGEN DEN GNOSTIZISMUS UND MARCIONITISMUS

Das Christentum trat aus seinem palästinischen Mutterlande hinaus in die weite hellenistische Welt, um diese Welt für sich zu erobern. Diese Eroberung konnte aber nur dadurch gelingen, daß das junge Christentum eine Synthese des Evangeliums mit den mannigfachen religiösen Elementen des hellenistischen Synkretismus wagte, mit anderen Worten, daß es „katholisch", weltumspannend, universal wurde. Es mußte „den Griechen ein Grieche werden, um die Griechen zu gewinnen", ja noch mehr, es mußte „allen alles werden" (1. Kor. 10, 9). Die Synthese des Evangeliums mit der hellenistischen Religionswelt vollzog sich bereits innerhalb des neutestamentlichen Christentums; Paulus und Johannes öffneten die Tore des Christentums hellenistischen Ideen und Mysterienriten, aber sie ließen nur solche Elemente einströmen, die vereinbar waren mit dem Evangelium Christi. Als aber Paulus und Johannes dahingegangen waren, da blieben die Tore offen, ohne daß ein ihnen ebenbürtiger Genius vor ihnen wachte und die Eintretenden nach ihrer Verwandtschaft mit christlichem Geiste prüfte. Und nun ergoß sich die ganze wilde Flut des antiken Religionsgemenges ins junge Christentum und drohte alle evangelischen Grundgedanken hinwegzuspülen. Der Drang nach Universalismus, der bei den neutestamentlichen Genien gebändigt war durch die Macht evangelischer Frömmigkeit, steigerte sich ins Ungemessene; der Katholisierungsprozeß des Christentums nahm ein rasendes Tempo an, die Aufnahme außerchristlichen Religionsgutes erfolgte wahllos und willkürlich. Das Christentum wurde hineingerissen in den religiösen Wirrwarr der Spätantike und das Evangelium ging unter im Strome der heidnischen Religionsmischung. Diese eigenartige religiöse Bewegung des zweiten Jahrhunderts ist der Gnostizismus. Er ist nicht nur eine mystische Religionsphilosophie

oder Theosophie, als die er gewöhnlich angesehen wird, sondern eine katholische Strömung, die kein anderes Ziel verfolgte als die Verschmelzung des Christentums mit der ganzen Fülle der synkretistischen Religionen. Die Gnosis ist ein Wesensglied in der Gesamtentwicklung des Katholizismus; ohne den Gnostizismus hätte die katholische Weltkirche nicht entstehen können. Aber obgleich die treibende Kraft der Gnosis der Drang nach Universalismus ist, so unterscheidet sie sich doch wesentlich von dem Katholizismus der späteren Zeit. Die Gnosis überhastete und übersteigerte den großen Katholisierungsprozeß des Christentums, dessen Urheber Paulus gewesen war und den die spätere Kirche schrittweise vollzog. Der Gnostizismus war ein Produkt der Treibhauswärme, das nicht lebensfähig war, während in der Großkirche die katholische Idee unter der Sonne der Geschichte langsam wuchs und reifte. Der Gnostizismus ist ein unorganisches, buntes Konglomerat von Riten, Mysterien und Philosophemen, über das auch die künstliche Einheitlichkeit der großen gnostischen Systeme nicht hinwegtäuschen kann; er ist „Synkretismus" im Vollsinne des Wortes. Der Katholizismus der Großkirche hingegen ist ein organisches Gebilde, das Produkt eines kontinuierlichen Lebensprozesses, aus einem unscheinbaren Samenkorne emporgewachsen zum schattigen Baum, darum von unbegrenzter Dauer und Lebensfähigkeit. Trotz dieser Wesensunterschiede lassen sich in der Gnosis die meisten Bildungselemente der katholischen Kirche aufzeigen, nur daß ihre Anordnung und Verbindung eine andere ist. Uralte primitive Riten (selbst sexuelle Kultakte) und magische Formeln leben wieder auf und treten in den Dienst des Erlösungsstrebens; die geheimnisvollen Mysterienliturgien der synkretistischen Genossenschaften mit ihrem Pomp und Zauber finden Eingang in die Gemeinden der christlichen Gnostiker; die subtilen kosmogonischen Spekulationen einer halb naturwissenschaftlichen, halb mythologischen Philosophie werden den gnostischen Systemen einverleibt. Das wichtigste Element aber, das die Gnosis der synkretistischen Religionswelt entnahm, ist die Mystik. Sie bildet genau so wie im katholischen Kirchengebäude die Spitze aller gnostischen Frömmigkeit und Theologie. Der Gottesgedanke der Unendlichkeitsmystik (τὸ ἕν, τὸ πλήρωμα) bildet den Schlußpunkt aller gnostischen Theosophie, die geheimnisvolle mystische ἕνωσις das Endziel alles Erlösungsstrebens. Aber auch evangelische Ideen fehlen im krausen Gewirr gnostischer Frömmigkeit keineswegs. Das Göttliche erscheint

stets als die erlösende Macht, die sich liebevoll aus der Himmelswelt herabsenkt, um den an die vergängliche Welt geketteten Geist emporzuziehen in seine Lichtsphäre. Der christliche Erlösungs- und Gnadengedanke kreuzt sich so mit der Selbstsicherheit der Magie und Mystik; aber er vermag nicht den Sieg über diese fremde Gedankenwelt davonzutragen und sie sich völlig zu unterwerfen.

Die Bausteine der gnostischen Systeme ähneln denen des katholischen Systems, und doch fügen sie sich nicht zu einem katholischen Dom zusammen. Das Christentum des zweiten Jahrhunderts hatte noch nicht die Fähigkeit, primitive Riten und unverfälschte Unendlichkeitsmystik in seinen Schoß ohne Gefahr aufzunehmen; es besaß noch nicht die widerstandskräftigen Hüllen und Krusten, das starre Gehäuse, das notwendig war, um jene fremden Elemente einzuschließen. Während der spätere Katholizismus sowohl die primitive Volksfrömmigkeit wie die reine Unendlichkeitsmystik eingekapselt in seinem Inneren tragen konnte, war die der festen äußeren Formen entbehrende Kirche der alten Zeit dazu nicht imstande. Darum mußte sie damals beide zurückweisen; sie mußte der andringenden Sturzflut synkretistischer Ideen den festen Damm einer autoritativen Kirchenlehre entgegenstellen. Sie mußte ihren Drang nach Aufnahme der ganzen außerchristlichen Religionswelt eine Weile unterdrücken und ihre andere Grundtendenz nach Verfestigung, Verhärtung und Erstarkung vorherrschen lassen. Sie mußte eine Zeitlang ihre geöffneten Tore verschließen, mußte mächtige Bollwerke aufführen, um der anstürmenden Macht fremder Religionselemente Einhalt zu gebieten und die apostolische Überlieferung zu retten. Sie mußte eine starke Institution und Organisation schaffen, die imstande war, alle Neuerungen abzuwehren und jede Auflösung und Verflüchtigung des ererbten Glaubensbesitzes zu verhindern. Die Kirche mußte in großem Stil das durchführen, wozu schon der Verfasser der Pastoralbriefe mahnte: *Timothee, custodi depositum* (1. Tim. 6, 20). In dem kritischen Augenblick, da das apostolische Christentum von den religiösen Mächten der antiken Welt hart bedrängt ward, erwies sich die Kirche als „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (1. Tim. 3, 15), die in unerschütterlicher Festigkeit aus dem Gewirr des antiken Synkretismus emporragte.

Der Kampf gegen die Großmacht der gnostischen Ideenwelt zwang die Kirche zur Bildung starker und widerstandsfähiger Institutionen. Das Rüstzeug zu diesem Kampfe auf Leben und Tod entlehnte sie

jedoch zu einem großen Teil einem gewaltigen Häretiker, der, obgleich selbst von der gnostischen Mystik stark beeinflußt, dem katholisch-universalistischen Prinzip den Krieg erklärt hatte, Marcion[1]. Wie so oft in der Kirchengeschichte, so hat auch hier die Häresie der Kirche dazu geholfen, sich selbst zu finden, zu behaupten und durchzuringen. Das neutestamentliche Wort *„oportet et haereses esse"* (1. Kor. 11, 19) bewahrheitet sich gerade in der Entstehungszeit des Katholizismus. Der Katholizismus ist nach einem Worte Adolf Harnacks „gegen Marcion erbaut worden[2]"; er ist aber ebenso mit Marcions Hilfe gegen den Gnostizismus erbaut worden. Wohl hat Marcion viel mit den Gnostikern gemeinsam: den Dualismus, den Fleischeshaß, die Askese, die Ablehnung des Alten Testamentes. Dennoch ist er ihr Antipode; sein Evangelium ist der entschiedenste Gegensatz zu dem gnostischen Synkretismus. Marcion will keine *complexio oppositorum*, keine Vermengung des Evangeliums mit fremden Religionselementen, er sucht vielmehr die Fülle religiöser Elemente, die das Christentum des zweiten Jahrhunderts umfaßte, zu reduzieren auf die frohe Botschaft von Gott als der sündenvergebenden und erlösenden Liebe; nicht die Mystik, sondern der evangelische Heilsglaube bildet das Herz seiner Frömmigkeit. Wie die Reformatoren des 16. Jahrhunderts sucht er das Evangelium auf eine eindeutige Formel zu bringen und findet diese im paulinischen Evangelium von der Erlösungsgnade. Marcion vollzieht diese Reduktion dadurch, daß er das Alte Testament, die kanonische Urkunde des jungen Christentums, verwirft und aus dem paulinischen Schrifttum samt Bruchstücken des Lukasevangeliums einen neutestamentlichen Kanon schafft. Alles, was nicht vereinbar ist mit dem einen großen Grundgedanken von dem fremden Gott, der nur erlösende und beseligende Liebe ist, wird ausgemerzt. Diese gewaltige Vereinfachung des überkommenen Christentums fand zahlreiche Anhänger; allenthalben im römischen Weltreich entstanden marcionitische Gemeinden, die ein einheitliches Dogma, eine einheitliche kanonische Urkunde und eine einheitliche Organisation besaßen und die in allem der alten Kirche überlegen schienen.

[1] Vgl. zum folgenden die für die gesamte innere Geschichte des Christentums so bedeutungsvolle Studie von Adolf Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig 1921.

[2] Harnack, Marcion, S. IV.

Zwischen Gnostizismus und Marcionitismus stand die Kirche, aus welcher der künftige Katholizismus hervorging. Eine doppelte Gefahr lauerte auf sie: auf der einen Seite drohte sie sich zu verlieren in dem bunten Gemenge des hellenistischen Synkretismus, auf der anderen Seite lief sie Gefahr, ihren Universalismus einzubüßen und in biblizistischer Enge zu versanden. Beide Gefahren waren gleich groß; die erste bedeutete die Preisgabe des Christlichen, die zweite den Verlust des Katholischen. Es ist ein wunderbares Schauspiel, zu sehen, wie die Kirche den Kampf gegen zwei Fronten führte und beide Gegner niederrang, wie sie sicher und fest zwischen Scylla und Charybdis hindurchsegelte. In überraschend kurzer Zeit gelang es ihr diese doppelte Riesengefahr zu überwinden. Sie blieb christlich und sie blieb katholisch; sie verstand es, die *via media* zwischen Synkretismus und Biblizismus zu wandeln; sie offenbarte ihre Kraft zur *complexio oppositorum,* indem sie zwischen den gegensätzlichen Richtungen der Gnostiker und der Marcioniten vermittelte, von beiden das Wertvolle behielt und das Gefährliche ausschied. Sie blieb universell, ohne die Einheitlichkeit zu verlieren; sie blieb einheitlich, ohne einseitig zu werden. Sie formulierte eine eindeutige Glaubensregel, doch ohne sich auf das marcionitische Evangelium einzuengen; sie schuf eine „biblische Theologie", doch ohne sich auf einen reduzierten Paulinismus zu beschränken; sie schuf einen neutestamentlichen Kanon, doch ohne gewaltsame Texteingriffe, durch sichere Auswahl des Wertvollsten im urchristlichen Schriftkomplex. Sie behielt das alttestamentliche Schrifttum als kanonische Urkunde bei und wahrte dadurch den Zusammenhang mit der jüdischen Mutterreligion, und ließ doch diese überkommene Urkunde zurücktreten hinter dem urchristlichen Schrifttum, dem sie den Stempel der Kanonizität aufdrückte. Sie verkündete Christum als Heiland und das Evangelium als Heilsgeschichte, und verknüpfte sie doch unlöslich mit der Schöpfungsgeschichte. Sie machte die Bischöfe zur höchsten, entscheidenden Autorität, und wahrte doch den unverbrüchlichen Zusammenhang mit der Verkündigung der Apostel; in der *successio apostolica* sah sie das feste Band zwischen der bischöflichen Lehre und dem apostolischen κήρυγμα, die sichere Garantie für die Reinerhaltung der christlichen Überlieferung. So vollbrachte die Kirche des zweiten Jahrhunderts ein Meisterwerk sondergleichen: sie wurde Siegerin über zwei feindliche Geistesmächte, die sie zu zerreiben schienen. Sie rettete das apostolische Christentum, indem

sie unzerstörbare Bollwerke aufrichtete: Glaubensregel, Kanon und Bischofsamt. Und sie verlor doch nicht die universelle Weite, den Drang nach dem *communicare orbi terrarum.* Sie blieb beides: die *catholica et apostolica ecclesia.*

An der Ausbildung der *catholica et apostolica ecclesia* hatte eine Christengemeinde besonderen Anteil: die römische[3]. Diese Gemeinde besaß von Anfang an einen gewissen Vorrang vor allen anderen. Rom war das Zentrum des Imperium Romanum, darum wurde die römische Gemeinde von selbst zur Zentralgemeinde der Gesamtkirche. Zu der natürlich-politischen Vorzugsstellung kam die religiöse; in Rom hatten zwei Apostel gelehrt und ihre Lehre mit dem Märtyrertode besiegelt. Die römische Gemeinde schien darum wie keine andere dazu befähigt, die apostolische Tradition von Generation zu Generation weiterzugeben. Der natürliche wie kirchengeschichtliche Vorrang erfuhr noch eine Steigerung durch die unermüdliche Arbeit, welche diese Gemeinde für die Gesamtkirche leistete. Schon um die Wende des ersten Jahrhunderts schenkte sie ihre Sorge dem Schicksal anderer Christengemeinden und griff schlichtend und helfend in deren innere Streitigkeiten ein. Im Kampf gegen die Gnostiker wie gegen Marcion stand die römische Gemeinde in der vordersten Schlachtreihe. Sie hat entscheidenden Anteil an der Bildung des neutestamentlichen Kanons, sie hat zuerst den Gedanken der apostolischen Sukzession verfochten, sie hat zuerst die Grundgedanken des heilsgeschichtlichen Christentums in einem Taufbekenntnis zusammengefaßt, das auch die kleinasiatische Kirche übernahm und das bis heute unter dem Namen des apostolischen Symbolums fortlebt. Nicht die Herrschgelüste ihrer Bischöfe haben den römischen Primat begründet, sondern die gewaltige Arbeit der römischen Gemeinde für die Festigung der katholischen Großkirche. Rom hatte in dem grandiosen kirchenbildenden Prozeß des zweiten Jahrhunderts die führende Rolle; sein Anspruch, diese Führerrolle für alle Zeiten zu behalten, entbehrt nicht einer gewissen historischen Legitimität.

Neben der römischen Gemeinde sind es zwei große Theologen des dritten Jahrhunderts gewesen, die an dem Ausbau und der Sicherung der Großkirche gegen die feindlichen Mächte der Häresie gearbeitet haben: Irenäus und Tertullian. Beide sind kirchlich-dogmatische

[3] Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1^4 481 ff.

Traditionstheologen[4], die es als ihre Aufgabe betrachteten, durch strenge Konzentration auf die heilsgeschichtliche Offenbarung dem gnostischen Synkretismus und der gnostischen Mystik den Boden zu entziehen. Tertullian diente dieser Aufgabe dadurch, daß er für die theologische Gedankenarbeit eine feste Terminologie von juristischer Schärfe und Klarheit schuf, welche von der Kirche der späteren Jahrhunderte beibehalten wurde. Irenäus verfocht nicht nur das „antignostisch ausgeprägte", heilsgeschichtliche Taufbekenntnis als apostolische *regula veritatis*[5], er erleichterte auch die Überwindung der gnostischen Großmacht dadurch, daß er den mystischen Erlösungsgedanken in seine heilsgeschichtliche Grundauffassung einbaute; in kluger Vorsicht wob er das Wertvollste der gnostischen Mystik seinem theologischen System ein und verlieh ihm eine besondere Anziehungskraft auf jene, die durch die gnostische Mystik gefangen genommen waren. Gerade dadurch half er die klassische Theologie des Katholizismus vorbereiten.

Kapitel 2

DAS KATHOLISCHE IDEAL DER ALEXANDRINISCHEN THEOLOGEN

In ganz anderer Weise als die großen Traditionstheologen Tertullian und Irenäus haben die Apologeten der alten Kirche der künftigen katholischen Theologie die Bahn geebnet. Sie sind die ersten Brückenbauer zwischen dem Christentum und der antiken Geisteskultur. Sie versuchten die christlichen Grundgedanken von Gottes Schöpfung und Erlösung und von der Heiligung des Lebens mit Hilfe der griechischen Philosophie rational zu begründen. Im ethischen Monotheismus erblickten sie das einigende Band zwischen dem christlichen Glauben und der hellenistischen Philosophie; dabei wurde die Mannigfaltigkeit antiker Philosopheme auf einen Generalnenner gebracht und der christliche Ideenschatz einer gewissen Rationalisierung und Moralisierung unterworfen. Auf diese Weise suchten sie eine Harmonisierung von Natur und Offenbarung, von Glaube und Wissen, von

[4] Vgl. Harnack, Dogmengeschichte, I[4] 345: „Definiert man die kirchlichen Dogmen als Sätze, die, in dem Bekenntnis der Kirche überliefert, in der Heiligen Schrift der beiden Testamente nachgewiesen und verstandesmäßig reproduziert und formuliert werden, so sind die genannten Männer die ersten, welche Dogmen aufgestellt haben."

[5] Harnack, a. a. O., I[4] 361.

Frömmigkeit und Weltweisheit, von Christentum und Kultur. Diesen Versuch haben die großen katholischen Theologen der späteren Zeit immer wieder unternommen, obgleich mit größerer philosophischer Genialität und mit tieferem Verständnis für die irrationalen Tiefen des christlichen Glaubens. Aber den großen Gedanken einer *praeambula fidei*, eines rational-philosophischen Unterbaus des christlichen Glaubens verdanken sie den Apologeten des Frühchristentums.

Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts sind Wegbereiter der katholischen Theologie, freilich nur in einer Richtung. Die Fähigkeit, die Lebensfülle katholischen Christentums in einem einheitlichen System zusammenzufassen, fehlt ihnen völlig. Die ersten Männer, die den katholischen Universalismus theologisch zu formulieren verstanden, waren die Alexandriner Clemens und Origenes, welche die geniale Konzeption ihres jüdischen Vorläufers Philo in christlichem Sinne erneuerten. Das vielgestaltige Leben, das in der Kirche unbewußt sich regte, wurde ihnen bewußt; die Mannigfaltigkeit religiöser Elemente, die in der Kirche in einer institutionellen Einheit umschlossen waren, wurde von ihnen in einer logischen Einheit zusammengefaßt. Das kunstvolle theologische Gebäude, das sie mit philosophischen Kategorien aufrichteten, war das gedankliche Spiegelbild des wirklichen Katholizismus. Ihnen ist zuerst die katholische Idee in ihrer ganzen Größe aufgegangen; sie haben auch in einem viel umfassenderen Sinn wie die Apologeten die Verbindung mit der antiken Geisteswelt hergestellt und das Tiefste und Reinste griechischer Frömmigkeit und Weisheit der christlichen Gedankenwelt eingefügt.

Clemens hat die hohe Aufgabe einer wahrhaft katholischen d. h. universellen Theologie in Angriff genommen, ohne sie jedoch zu vollenden. Die kirchliche Institution war noch nicht in dem Maße entwickelt, daß seine theologische Spekulation ein vollständiges „katholisches“ System hätte aufbauen können. Aber die Grundpfeiler dieses Systems sind schon bei ihm erkennbar. Katholisch ist vor allem seine Verbindung der christlichen Offenbarungswahrheit mit der gesamten heidnischen Religions- und Geisteswelt; kein Art-, nur ein Gradunterschied trennt die christliche Religion von der vorchristlichen; derselbe Logos, der in Christus in seiner ganzen Fülle erschienen ist, wirkt als λόγος σπερματικός in den Herzen der Heiden. Wie das Gesetz den Juden, so ist die platonische und stoische Weisheit den Griechen ein παιδαγωγός εἰς Χριστόν[6]. Die ganze Geistesgeschichte

[6] Strom. I, 5; VI 6, 17.

der Menschheit schließt sich so zu einer großartigen Einheit zusammen; ihren Gipfelpunkt bildet die Fleischwerdung des Logos. Weil die menschliche Geisteswelt eine große Einheit ist, darum gibt es keinen Gegensatz zwischen Griechentum und Christentum, zwischen *ratio* und *fides*, zwischen Frömmigkeit und Philosophie, zwischen Kirchengehorsam und Mystik: alles eint sich in einer höheren Harmonie. Diese Harmonie ist aber eine gestaffelte; es gibt Stufen in der Erfassung des Göttlichen. Nicht jeder Mensch ist zur höchsten und reinsten Gottesschau fähig; die einen können das göttliche Geheimnis nur in den groben Hüllen der Glaubenslehre erfassen, die anderen hingegen sind imstande von der ψιλὴ πίστις, dem gläubigen Fürwahrhalten der Kirchenlehre, fortzuschreiten zur mystischen γνῶσις (Strom. II 2; V 1), zur ἐποπτικὴ θεωρία (I 2; VI 10). Die Kirche Christi muß alle umfassen, ψυχικοί und πνευματικοί, sie muß für alle sorgen, für Unreife und Reife, für Schwache und Starke. Darum muß sich auch der „geistliche" Christ in Demut vor dem κανὼν ἐκκλησιαστικός beugen (VII 7), der um der Unreifen und Kinder willen besteht. Gerade in dieser Ehrfurcht vor dem kirchlichen *magisterium* zeigt sich der große Mystikerphilosoph Clemens als echt katholisch. Freilich bleibt sein Blick nicht an der empirischen (ἐπίγειος) Kirche haften. Diese ist für ihn nur ein Abbild (εἰκών) der himmlischen Kirche (οὐράνιος ἐκκλησία, Strom. IV 8), der Geistkirche (πνευματικὴ ἐκκλησία, Strom. VII 11). Die Bitte des Vaterunser: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden" is darum das große Kirchenprogramm (Strom. IV 8). Die irdische Kirche soll immer mehr eine Kirche des Geistes werden.

Was Clemens von Alexandrien begonnen hatte, führte Origenes weiter, freilich unter weit schwierigeren Bedingungen. Clemens hatte noch freien Spielraum für seine Gedanken, da die kirchliche Institution erst im Zustand des Werdens war; Origenes hingegen hatte bereits mit festen Kirchenformen, mit Dogmen und Gesetzen zu rechnen und war deshalb in seinen theologischen Spekulationen nicht unwesentlich beengt. Dennoch hat er das Meisterstück vollbracht und ein grandioses „katholisches" System aufgerichtet. Nur zwei theologische Genien der späteren Zeit können sich mit seiner theologischen Systematik messen: Augustinus und Thomas von Aquino. Er ist der erste von diesen dreien, der die Grundidee des Katholizismus in einer genialen Intuition erfaßte und die Fülle des kirchlichen Lebens im theologischen System zusammenschaute. Er gehört zu den Genien

der Summation[7], welche die Mannigfaltigkeit der Empirie zur idealen Einheit zusammenzufassen vermögen. Er kennt kein schroffes *aut-aut*, sondern nur ein liebevolles *et-et*. Alles, was irgendwie religiösen Wahrheitswert besitzt, hat Daseinsrecht in seinem umfassenden System. Origenes hat zuerst den Versuch gemacht, primitive Religionselemente seinem theologischen Gedankenbau einzufügen. „Der Vater der freien und spirituellen Theologie ist zugleich der Patron allen Aberglaubens gewesen, sofern ihm nur ein Körnchen geistigen Gehalts verliehen werden konnte[8]". Wie sein Meister Clemens verkündete auch er, daß das Christentum die Religion aller sei, der Großen und Kleinen, der geistig Armen und Reichen. Den Unmündigen, den ἁπλούστεροι, muß die göttliche Heilswahrheit in groben Hüllen und Symbolen dargereicht werden; sie müssen durch das Lohn- und Strafmotiv zum religiös-sittlichen Leben angespornt werden. Je reifer aber der Christ wird, desto leichter entbehrt er die äußeren Formen und Erziehungsmittel und dringt vor zum kostbaren Kern. In stufenweisem Anstieg erhebt sich der Fromme vom exoterischen Glaubenschristentum der Masse zum esoterischen Heilschristentum der Einzelnen. Die dem Katholizismus eigentümliche Auffassung eines doppelten Christentums, eines Christentums der Massen und der Auserwählten, ist von Origenes im Anschluß an seinen Meister Clemens und mit dem Hinweis auf das Doppelgesicht aller antiken Religionen theologisch fundiert worden. Und doch ist dieses doppelte Christentum letzten Endes eines; denn der „Gnostiker" und „Pneumatiker" schaut dasselbe göttliche Geheimnis wie der „Psychiker", der naive Kirchengläubige; nur sieht es jener hüllenlos im vollen Glanze seiner Geistigkeit, während es dieser nur verhüllt und verkapselt in sinnenfälligen Formen sehen darf. Schon in dieser Scheidung von einem Vulgärchristentum und einem Hochchristentum verrät sich der Mystiker; denn jene esoterische Frömmigkeit, in der Origenes den Gipfelpunkt der christlichen Religion erblickt, ist nicht der evangelische Heilsglaube, sondern die sublime Mystik der Gottesschau und Gotteinigung, wie sie allenthalben in der antiken Welt lebendig war. Der ganze heilsgeschichtliche Glaube hat nur Sinn und Wert für den Anfänger, während der vollendete Christ ihn hinter sich lassen muß. Von dem Gekreuzigten, dem „Arzt" und Heiland der Sünder, gilt es sich zu erheben zum διδάσκαλος τῶν

[7] Harnack, Dogmengeschichte, I[4] 652. Vgl. überhaupt die glänzende Charakteristik des Origenes als eines katholischen Genius bei Harnack a. a. O. I[4] 651 ff.

[8] Harnack, a. a. O., II[4] 469.

μυστηρίων, zum göttlichen Mystagogen, der nicht Erlösung, sondern Weisheit (σοφία) schenkt[9]. Vom geschichtlichen Jesus gilt es fortzuschreiten zum ewigen Logos, dessen Braut die Seele werden soll: νύμφη Λόγου ψυχή[10]. Wohl hat Origenes, wie Philo der Jude, sich unter die heilsgeschichtliche Religion gebeugt; er erkennt das Neue Testament als oberste Richtschnur des Glaubens an; er redet seine Sprache und denkt seine Gedanken; er gibt seiner Theologie ein durchaus biblisches Gepräge, ja er ist tief ergriffen von dem Evangelium der Heilsgnade und Erlösung: aber zuletzt wird ihm doch alles zur Vorbereitung, zur Vorstufe, zum Sprungbrett einer mystischen Gotteserfahrung. Auch das Evangelium lehrt ihm nur den „Schatten der Geheimnisse Christi"; alle Akte des heilsgeschichtlichen Dramas, die πράξεις Χριστοῦ sind ihm nur αἰνίγματα (Rätselzeichen) der „Mysterien" des Logos (Com. in Joh. I 9). Wie sein großer jüdischer Vorläufer, so ist auch Origenes Meister in der mystischen Allegorese; die ganze Schrift wird ihm zu einem wundersamen Bilderbuch, das die Geheimnisse des mystischen Innenlebens veranschaulicht.

Als Mystiker vereint Origenes die souveräne Freiheit mit der ehrfürchtigen Anerkennung der kirchlichen Autorität, ja er wird sogar zum Anwalt des Kirchengedankens. Derselbe Mann, der, wie wenige christliche Theologen, den unvergänglichen Wert der platonischen Philosophie und Mystik erfaßte, der selbst nach dem Zeugnis seines Gegners Porphyr ein Grieche war vom Scheitel bis zur Sohle[11], derselbe Mann hat jenes enge Wort ausgesprochen, das die kirchlichen Hierarchen zu wiederholen nicht müde wurden: *extra ecclesiam nulla salus* (In Jos. hom. 5, 3); die frommen Heiden und Häretiker gehen verloren, weil die *falsitas dogmatis* ihren sittlichen Wandel „verdunkelt und beschmutzt" (In Matth. 12, 12). In dieser Verbindung von wunderbarem Weitsinn und herber Exklusivität erweist sich Origenes als typisch katholische Persönlichkeit; er ist in seinem Denken und Fühlen eine große *complexio oppositorum:* Grieche und Christ, Philosoph und Gläubiger, Philologe und Allegorist, Mystiker und Kirchenmann, Asket und Weisheitslehrer. Wohl hat die Kirche manche Stücke seiner Theologie verworfen; ihn selbst hat sie mit dem Stigma des

[9] C. Cels. III, 62; Comm. in Joh., I, 22.

[10] Comm. in Cant.,, Opp. ed. Lommatzsch 15, 100.

[11] Porphyr. bei Eusebius, Hist. Eccl., VI, 19: *κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας Ἑλληνίζων καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις.*

Semihäretikers gebrandmarkt. Und doch hat seine theologische Gedankenarbeit für den Werdegang des Katholizismus unendlich viel bedeutet; er ist der erste theologische Systematiker des Katholizismus gewesen; er hat zuerst einen Aufriß des katholischen Dombaus zu zeichnen gewagt. Mag auch manche Linie dieses idealen Planes verkehrt laufen, die Gesamtstruktur des Katholizismus ist in seinem System meisterhaft dargestellt. Die theologischen Gedankengebäude eines Augustinus und Thomas von Aquino sind nach demselben Grundriß entworfen, freilich mit größerer kirchlicher Korrektheit. Origenes ist der größte katholische Genius des dritten Jahrhunderts und der östlichen Kirche überhaupt. Athanasius, der Sieger im arianischen Streit und der Herold des katholischen Christusdogmas, hat wohl den größeren Ruhmestitel in der Geschichte der christlichen Kirche errungen, aber an katholischer Weite und universeller Geisteskraft kann sich der alexandrinische Bischof mit dem alexandrinischen Katecheten nicht messen. Athanasius war kein „Genie der Summation", sondern „der Reduktion, der Konzentration"; er hat dem Grundgedanken der griechischen Erlösungsmystik in seiner christologischen Formel zum Durchbruch verholfen; nur wenn der Weltheiland kein bloßes κτίσμα πατρός war, sondern ὁμοούσιος τῷ πατρί, konnte der Mensch sein heißestes Sehnsuchtsziel erreichen, die volle Vergottung: „Gott ist Mensch geworden, auf daß der Mensch vergottet werde." Diese straffe Konzentration auf eine große religiöse Idee zeigt, daß Athanasius trotz aller kirchlichen Rechtgläubigkeit und hellenistischen Mystik nicht ein Wortführer der katholischen Idee war.

Kapitel 3

DER KATHOLIZISMUS DER NACHNICÄNISCHEN OSTKIRCHE DIONYSIUS AREOPAGITA UND JOANNES DAMASCENUS

Trotz der starken Konzentration, die Athanasius in seiner Christusdogmatik vornahm, ging der große Prozeß der Katholisierung des Christentums unaufhaltsam weiter. In immer breiteren Furchen strömte die antike Religionswelt ins junge Christentum ein. Als das Heidentum äußerlich überwunden war, schlich es sich unvermerkt in die christliche Kirche ein und gewann immer größeren Raum. Die ganze antike Volksfrömmigkeit mit ihrem Zauberwesen, ihrem Götter- und Heroenkult, ihrer Dämonenfurcht und ihrem Wunderglauben hüllte sich in ein dünnes christliches Gewand und fand so

Einlaß in die geheiligten Kirchenräume. Die Scharen, die freiwillig oder gezwungen sich zum Christentum bekehrten, brauchten ihren liebgewonnenen heidnischen Vorstellungen nicht zu entsagen, sondern konnten sie in den neuen vorchristlichen Formen beibehalten; die Heiligen der Kirche boten ihnen Ersatz für die alten Lokal- und Patrongötter; in der θεοτόκος und Himmelskönigin fanden sie die große Helferin und Gebetserhörerin wieder, die ihnen die gnädige Muttergöttin gewesen war. Neben dem Christentum der Kirchenlehre und Liturgie bildete sich ein „Christentum zweiter Ordnung" aus, von dem nicht selten die christliche Hochfrömmigkeit überwuchert wurde. Die Kirche gewährte jedoch nicht nur der paganen Frömmigkeit der Massen Gastrecht in ihren Hallen, sie machte vielmehr selbst Anleihen beim heidnischen Kultwesen. Als die heidnischen Tempelliturgien starben, nahm sie nicht wenige ihrer Riten und Zeremonien in ihren Gottesdienst auf und glich die altchristliche Mysterienliturgie immer mehr der Feierlichkeit des antiken Tempelkultes an. Dieses Überhandnehmen des Ritualismus bedeutet zugleich eine Steigerung der priesterlichen Macht; die Priester wurden zu Kultbeamten und Mystagogen, die allein das Charisma der Sakramentsspendung besaßen.

Das Einströmen der heidnischen Massen samt ihrer alten Frömmigkeit machte eine Führung und Leitung durch die kirchlichen Amtspersonen notwendig; *la médriocité fonda l'autorité.* Die Macht der Bischöfe, die schon in den antignostischen Kämpfen gewachsen war, steigerte sich immer mehr. Dieser Zuwachs an Macht erweckte freilich ein immer stärkeres hierarchisches Selbstbewußtsein, das nicht selten die Grenzen des rein Kirchlichen überschritt und in die politischen Händel übergriff. Die Metropoliten und Patriarchen wurden bisweilen zu politischen Herrschern, zu „Dynasten", wie ein alter Kirchenschriftsteller (Sokrates) sich ausdrückt. So zeigt die Zunahme der paganen Volksfrömmigkeit, des priesterlichen Ritualismus und der Kirchenpolitik im vierten und fünften Jahrhundert eine immer stärkere Annäherung an den vollentwickelten Katholizismus. Auch die Theologie wurde immer mehr scholastisch und intellektualistisch. Mochten auch die klassischen Theologen, ein Chrysostomus und Basilius, das Recht des Irrationalen in der theologischen Spekulation wahren, in den steten dogmatischen Streitigkeiten jener Zeiten offenbart sich doch der starre Geist einer Schultheologie, welche das religiöse Geheimnis rationalisierte und damit entleerte. Paganismus, Ritualismus, hierarchische Kirchenpolitik und theologischer Rationalismus fanden jedoch ein

starkes Gegengewicht in einer asketisch-mystischen Hochfrömmigkeit, die wie die Volksfrömmigkeit und der Mysterienkult der antiken Religionswelt entstammt. Das asketische Moment, das schon im Frühchristentum wirksam war, erfuhr eine gewaltige Steigerung. Der Mönch und Anachoret, welcher der Welt den Rücken kehrte und in der Einsamkeit den schärfsten Kampf gegen das eigene Ich aufnahm, wurde zum höchsten Ideal des christlichen Lebens; der Asket, der geistige ἀθλητής, galt als der *homo religiosus* schlechthin[12]. Je härter die Kasteiung, je wilder der Fleischeshaß, je rücksichtsloser die Selbstpeinigung, je radikaler die Weltverachtung, desto herrlicher der Glanz der Heiligkeit, desto größer der göttliche Lohn im Himmel. Mit der mönchischen Askese ist innig verschwistert die Mystik. Wer in voller Weltabgeschiedenheit das eigene Ich niedergekämpft hat, der wird fähig zum verborgenen mystischen Innenleben. Im stummen Gebet, in der stillen Versenkung, im heiligen Schweigen erfährt er die Nähe des Unendlichen, er darf das Göttliche in seinem Lichtglanze schauen und mit ihm sich einen in Wonne und Seligkeit. Die Einsiedeleien und Coenobien der ägyptischen und palästinischen Mönche wurden zur Heimstätte eines mystischen Lebensideals, das in allen Wesenszügen dem neuplatonischen Frömmigkeitsideal entsprach.

Die Ostkirche des vierten und fünften Jahrhunderts zeigt sich somit als ein stark kompliziertes Gebilde. Die Kirche ist zur Welt- und Massenkirche geworden, sie hat ihre Pforten weit aufgetan und den heidnisch gesinnten Volksmengen Eintritt gewährt. Sie ist ebenso zur Kultuskirche geworden, in der die priesterlichen Mystagogen die göttlichen Gnadenkräfte sinnenfällig den Frommen übermitteln. Diese Welt- und Kultkirche betrachtet aber den Mönchsasketen und Mönchsmystiker, der die Weltkirche ebenso flieht wie die Welt, als den Vollkommenen, den Heiligen. Die Weltkirche der halbchristianisierten Laien hätte ebensowenig Lebenskraft besessen wie die Kultkirche der priesterlichen Mystagogen und die Geistkirche der weltfeindlichen Mönche. Aber die Verbindung dieser heterogenen Elemente machte die Ostkirche zur καθολική, die durch alle Jahrhunderte hindurch bis zur Gegenwart sich erhalten konnte.

Das eigenartige Bild, das die anatolische Kirche des fünften Jahrhunderts zeigt, spiegelt sich in den theologischen Systemen zweier Männer wider, die den nachhaltigsten Einfluß auf das religiöse

[12] Vgl. die feine Darstellung des griechischen Mönchtums bei Joseph Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, Donauwörth, 1913.

Leben und theologische Denken der östlichen, ja sogar der westlichen Kirche ausgeübt haben: des Pseudo-Dionysius Areopagita und Joannes Damascenus. Beide Theologen sind Musterbeispiele der widerspruchsvollen Wirklichkeit des Katholizismus. Der Areopagite hat das Kunststück zustande gebracht, die unverfälschte Mystik des Neuplatonismus mit der volkstümlichen Religion, dem kirchlichen Mysterienkult und dem hierarchischen Autoritätsgedanken zu verschmelzen. Gröbster Ritualismus und feinste Mystik, roher Aberglaube und hochfliegende Metaphysik, sinnenfälliges Kultwesen und geistige Gotteinigung, kirchlicher Autoritätsgehorsam und mystische Souveränität — diese denkbar schärfsten Gegensätze hat Dionysius zu verbinden gewußt, ohne daß er an den einzelnen Elementen besondere Abstriche und Änderungen vornahm. Er rezipiert den ganzen Wust des antiken Engel- und Dämonenglaubens, den ganzen Wirrwarr vulgärchristlichen Bilder- und Reliquiendienstes; er verherrlicht die wundersame Mysterienliturgie mit ihrem Glanz und Formenreichtum; er singt ein Preislied auf die sakramentale Weihe- und Gnadenkraft, welche allein die Priester innehaben; er kämpft für die volle Anerkennung der bischöflichen Amtsgewalt. Aber zuletzt versinkt ihm die ganze Welt kirchlichen Lebens; er schaut nur mehr das eine Unendliche, mit dem die Seele sich eint im „überlichten Dunkel" der bewußtlosen Ekstase (Theol. myst. 1, 1). Alles Kirchliche ist ja nur Bild und Gleichnis für das bildlose Ewige, für das es schließlich keine Zeichensprache mehr gibt, sondern nur die Sprache des Verneinens. Die Gottheit ist namenlos (ἀνώνυμος), aber sie ist zugleich allnamig (πανώνυμος), darum kann alles Niedere und Höhere in der Welt der Religion zum Ausdrucksmittel des Unendlichen werden. Wie die späten Neuplatoniker, so benützt auch der Areopagite alle bestehenden Religionsformen als anschauliche Symbole des unanschaulichen Göttlichen[13]. Er baut eine hohe Himmelsleiter, damit auf ihr der Fromme emporklettern kann zu der göttlichen Unendlichkeit, die erhaben ist über alles Bild und Zeichen. Wer aber am Ziele angelangt ist, der bedarf jener Mittel nicht mehr; die unaussprechliche ἕνωσις und θέωσις läßt Ritus und Sakrament, Hierarchie und Theologie vergessen.

Bei keinem anderen Theologen und Kirchenlehrer kommen die Gegensätze der katholischen Wirklichkeit so deutlich zum Ausdruck

[13] Dionys., Eccl. hier, II, 3, 2: *τὰ μὲν αἰσθητῶς, ἱερὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα καὶ ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός.*

wie beim Areopagiten. Und doch sind alle Widersprüche zur Einheit verbunden, einer Einheit freilich, die nicht mehr völlig organisch ist. Wohl ermangelt Dionysius trotz aller literarischen Abhängigkeit von neuplatonischen Quellen nicht einer gewissen Originalität, aber er besitzt nicht die persönliche Genialität, um die heterogenen Elemente des Katholizismus als Lebenseinheit zu schauen und darzustellen, wie das Origenes, Augustinus und Thomas von Aquino vermochten. Noch weniger aber hat er die Fähigkeit besessen, dieses widerspruchsvolle Religionsgemenge mit den Grundgedanken des Evangeliums zu beleben und zu durchdringen. Er hat einen leichten Mantel um dieses hellenistisch-neuplatonische Gedankengefüge gehängt, der sein niederes und höheres Heidentum nur ungenügend verdecken kann. Der Katholizismus des Areopagiten ist Synkretismus, eine Mischung und Verschmelzung von gegensätzlichen Religionsformen, die nicht zur schöpferischen Synthese fortschreitet. Wir kennen nicht seinen wahren Namen; er scheint ein vielseitiger Theologe des sechsten Jahrhunderts gewesen zu sein, Kirchenmann und Mystiker, Liturg und Philosoph in einer Person. Er wagt nicht, sein System mit der Kraft seiner Persönlichkeit zu bezeugen, sondern hüllt sich in die Maske eines urchristlichen Mannes, von dem die Apostelgeschichte berichtet. Die Folgezeit hat dieses Pseudonym nicht durchschaut und diesem Schrifttum um des urchristlichen Verfassernamens willen eine fast kanonische Bedeutung zuerkannt. Dionysius wurde die große Autorität, vor der sich die ganze mittelalterliche Scholastik und Mystik beugte. Kein Geringerer als Luther ist es gewesen, der zuerst an diesem „apostolischen“ Manne irre wurde und ihn als Neuplatoniker entlarvte[14]. Heute steht er vor uns als „einer der kecksten Fälscher der Kirchengeschichte[15]“. Und doch ist die Pseudonymität dieses synkretistischen Religionsphilosophen ein bedeutungsvolles Symbol für die große Täuschung, der die gesamte Kirche unterlag. Wie jener unbekannte Theologe es wagte, das Gemisch von Heidentum und Christentum mit dem Namen eines Apostelschülers zu decken, so hat der Katholizismus das ganze bunte Religionsgemenge, das er umschloß, als genuin christlich proklamiert. Und so wie jener unbemerkt die ganze neuplatonische Mystik ins Christentum einschmuggelte, so hat der Katholizismus unbeachtet das ganze Erbe des sterbenden Heidentums in sich aufgenommen. Es

[14] De captiv. Bab., Erl. opp. var., V, 303 f.

[15] Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, II² (Leipzig, 1910), 293.

war kein Zufall, sondern entsprach dem geschichtlichen Entwicklungsgang, wenn dieser Pseudonymus zur apostolischen Autorität der mittelalterlichen Kirche wurde.

Der unbekannte Mystiker, der unter der Maske eines Aposteljüngers die Frömmigkeit und Theologie von Jahrhunderten beeinflußt hat, fordert den Vergleich mit jenem unbekannten Mystiker heraus, der unter dem Namen eines Apostels die gesamte Christusfrömmigkeit und christologische Spekulation bestimmte. Beide haben die hellenistische Mystik im Christentum eingebürgert, beide vertreten eine Kultmystik, welche die sinnenfällige Sakramentshandlung als Stützpunkt der mystischen Gotteserfahrung verwendet, beide verkünden ein universelles Kirchenideal. Dennoch sind diese beiden großen Unbekannten ganz verschiedene Geister. Johannes der schöpferische religiöse Genius, der in voller Originalität die hellenistische Mystik mit den Grundgedanken des Evangeliums vermählte — Dionysius der vorwiegend reproduktive theologische Gelehrte, der unverändert ganze Stücke neuplatonischen Schrifttums in die christliche Literatur überführte; Johannes der Verkünder des in Christus offenbaren Gottes — der Areopagite gleichgültig gegen die Offenbarungsgedanken des vierten Evangelisten; Johannes trotz aller Mystik durchdrungen von Jesu großem Gebot der Bruderliebe — der Areopagite ein kontemplativer, ästhetischer Mystiker ohne alle Hinwendung zu den Brüdern und ohne Aktivität des Liebeswirkens; Johannes der Vertreter eines christlichen Universalismus, in dem Jesu Evangelium mit dem Besten und Reinsten außerchristlicher Frömmigkeit zu einer idealen Synthese verbunden ist — Pseudodionysius der Repräsentant eines Synkretismus von Heidentum und Christentum, in dem das Innerste des Evangeliums untergegangen ist. Die Theologie des Areopagiten ist ein deutliches Anzeichen dafür, wie weit die Ostkirche des sechsten Jahrhunderts vom neutestamentlichen Boden sich entfernt hat. Johannes hatte einen Bund zwischen Griechentum und Christentum geschlossen, den Origenes erneuerte; beim Areopagiten gewann der dekadente, vom orientalischen Religionsgemenge durchsetzte Hellenismus das Übergewicht über das Christentum. Die Katholizität der ältesten Kirche mußte einem unorganischen Synkretismus weichen.

Neben Pseudodionysius Areopagita hat Joannes von Damaskus den nachhaltigsten Einfluß auf die Theologie der Ost- und Westkirche ausgeübt. Was ihn von jenem unterscheidet, ist das

Zurücktreten des mystischen Elements und das Hervortreten des dogmatisch-scholastischen. Er ist der Schöpfer jener scholastischen Methode, welche die ganze Fülle des kirchlichen Lebens in ein System von Begriffen zusammenfaßt und die zahllosen Widersprüche der religiösen Wirklichkeit mit geschickter Begriffskombination ausgleicht. Volksfrömmigkeit und Kirchenautorität, Gesetzeschristentum und Mysterienkult, Mythologie und Philosophie, Mystik und Evangelium sind mit erstaunlichem Geschick zu einem abstrakten Gedankengebäude zusammengearbeitet, freilich so, daß dieses kunstvolle Begriffsgefüge der widerspruchsvollen Wirklichkeit nicht mehr entspricht. Dabei sind die kirchliche Tradition und die dogmatischen Entscheidungen der Konzilien die Richtschnur alles theologischen Denkens, während die Mystik immer die Spitze ist, in der alle scholastische Spekulation ausläuft. Dieses dogmatische System des Damaszeners hat für die Theologie der Ostkirche maßgebende Bedeutung erlangt; es bildet aber auch eine der Grundlagen für die mittelalterliche Theologie des Abendlandes.

Der Areopagite und der Damaszener sind die letzten großen Theologen der anatolischen Kirche; in den kommenden Jahrhunderten erhob sich keiner mehr, der mit diesen beiden, geschweige denn mit Athanasius und den großen kappadokischen Vätern sich hätte messen können. Diese Tatsache ist der deutlichste Beweis dafür, daß mit ihnen im Osten der gewaltige Prozeß der Kirchenbildung zum Abschluß gekommen ist. Die orthodoxen Kirchen des Ostens zeigen heute im Wesentlichen dasselbe Bild wie die Kirche des sechsten Jahrhunderts, die im Schrifttum des Areopagiten und des Damaszeners ihr theologisches Spiegelbild besitzt. Dogma und Kirchenverfassung, Mysterienliturgie und Sakramentskult, Volksfrömmigkeit und Heiligenverehrung, Mönchtum und Mystik haben in den folgenden Jahrhunderten keine wesentliche Änderung und Neugestaltung erfahren, obgleich die Weiterentwicklung der abendländischen Kirche nicht ohne jeglichen Einfluß auf die anatolische Theologie geblieben ist. Die Kirche des Ostens hat sich in der Form versteinert, die sie um die Mitte des ersten Jahrtausends erlangt hatte; keine religiöse Neuschöpfung hat seither stattgefunden. Dennoch findet sich unter der Decke des starren Kirchentums ein ungemein tiefes und feines Frömmigkeitsleben. Der reiche Mysterienkult entzündet immer von neuem in den Herzen der Frommen die anbetende Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimnis. Das Mönchtum ist trotz aller äußeren

Erstarrung stets Träger einer pneumatischen Mystik geblieben. Die anatolische Kirche ist ein lehrreiches Beispiel dafür, daß auch hinter den Steinmauern eines orthodoxen Kirchentums innige und lebendige Frömmigkeit blühen kann. Ihrer inneren Struktur nach ist die Ostkirche katholisch, denn sie umfaßt all die sich widersprechenden Elemente des Katholizismus, wenn auch einzelne Elemente wie das juridische viel schwächer entwickelt sind als in der abendländischen Kirche. Sie verdient den Namen καθολική, weil sie die Fülle der Religionsformen umspannt. Und sie verdient ihn doch nicht ganz, weil in ihr der katholische Grundtrieb zum Stillstand gekommen ist. Sie ist gewissermassen ein statischer, aber kein dynamischer Katholizismus. Der volle Katholizismus ist nur der dynamische; denn als Universalreligion kann der Katholizismus nicht stillestehen, sondern muß immer neue Lebenskräfte in sich aufnehmen und immer neue Lebensformen erzeugen. Diese katholische Grundkraft hat in der abendländischen Kirche immer weitergewirkt, auch durch die Reformation ist sie nur geschwächt, aber nicht gelähmt worden. Jener Riesenprozeß der Katholisierung des Christentums, der mit Paulus begonnen hat, setzt sich in der römischen Kirche immer fort, nachdem er in der anatolischen Kirche längst zur Ruhe gekommen ist. Die Kirche des Ostens ist (wie ein beliebtes Wort der orientalischen Christen lautet) ein ἱερατεῖον, ein heiliger Tempel, in dem man stille beten und anbeten kann[16]; die Westkirche ist dasselbe für ihre Mystiker, aber sie ist doch viel mehr und will viel mehr sein: Christi sichtbares Reich auf Erden, das sich immer mehr ausdehnt, das siegt und triumphiert über alle seine Feinde.

Kapitel 4

DER IDEALKATHOLIZISMUS DES HEILIGEN AUGUSTINUS

Die schöpferische Kraft des abendländischen Katholizismus offenbart sich in keiner religiösen Persönlichkeit so stark wie in Augustinus. Er ist der größte katholische Genius des Christentums; keiner der Kirchenväter des Ostens kommt ihm gleich; und selbst der größte unter den *doctores ecclesiae* des abendländischen Mittelalters, Thomas von Aquino, bleibt an religiöser Genialität hinter ihm zurück, obschon er ihn durch die Kraft der logischen Systematisierung

[16] Pseudo-Anastas. Sin., De synaxi, Mi. P. G. 89, 833; Joann. Damasc., De fide orthodoxa, I, 13.

übertrifft. An Augustinus kann man wie kaum anderswo die Idee des Katholizismus studieren, an ihm kann man erkennen, was Katholizität des Christentums bedeutet. Augustins religiöse Seele umschließt einen unendlichen Reichtum; das Wort seiner „Bekenntnisse“: *grande profundum est ipse homo* gilt von ihm am allermeisten; denn seine Seele birgt unergründliche Tiefen in sich. Er ist ein Geistesriese, dessen Schultern eine Weltkirche zu tragen imstande waren. Er ist Jeremia und Plato, Paulus und Plotin, Johannes und Origenes, Cyprian und Athanasius in einer Person; er ist die größte *complexio oppositorum* unter allen religiösen Genien, welche die Geschichte kennt. All die Elemente, aus denen sich das Riesengebilde des Katholizismus zusammensetzt, umspannt sein gewaltiger Geist. Er verstand darum wie kein anderer, was „katholisch“ heißt: *communicare orbi terrarum* (Contra litt. Petil. II 174, 17), *consensio populorum atque gentium* (Contra epist. quam vocant fundamenti 4)[17]. Wenn Augustinus das Wort *catholica ecclesia* ausspricht, dann wird seine Seele von heiliger Begeisterung ergriffen, dann singt er einen jubelnden Dithyrambus auf ihre Größe und Schönheit, ja, bisweilen redet er sie in himmlischer Lobpreisung an wie die Gottesmutter, und verherrlicht sie, den jungfräulichen Mutterschoß aller Gnade, als die *virgo mater, sine corruptione fecunda* (Contra Faust 15, 3).

Doch was ist diese wunderbare *catholica ecclesia*, welcher Augustinus mit begeisterter Liebe ergeben ist? Ist es das geheimnisvolle unsichtbare σῶμα Χριστοῦ, dessen Haupt der ewige Gottessohn, oder ist es die sichtbare, von den Bischöfen geleitete Gnadenanstalt, die als feste Organisation ihm entgegentritt? Augustinus hat es verstanden, die Spannung, die zwischen der *ecclesia visibilis* und *invisibilis* besteht, zu mildern, den idealistischen und realistischen Kirchenbegriff zu vereinen, Ideal und Wirklichkeit der Kirche auszusöhnen. Sie ist die *communio sanctorum*, die Gemeinschaft aller an Christus Glaubenden, ist der *numerus electorum*, die Zahl der Auserwählten, sie ist die unsichtbare Liebesgemeinschaft der Frommen, *invisibilis compages caritatis* (De baptism. III 19, 26). Sie fällt nicht mit der sichtbaren Kirche zusammen; denn „viele, die draußen sind“, gehören zu ihr, und „viele, die drinnen sind“, gehören nicht zu ihr[18]. Sie ist im tiefsten Grunde keine irdische, sondern eine überirdische Größe;

[17] Vgl. Contra epist. Parmeniani, 103, 4, 24: „Securus judicat orbis terrarum“.

[18] De bapt. c. Don. 5, 38: „Namque in illa ineffabili praescientia Dei multi qui foris videntur, intus sunt, et multi qui intus videntur foris sunt.“

sie ist das himmlische Jerusalem, das alle Frommen in ewiger Gottesgemeinschaft vereint. Und doch, diese Kirche ist zugleich eine sichtbare Einrichtung hier auf Erden, eine äußere Gemeinschaft, der man angehören muß, um selig zu werden. Das origenistische *extra ecclesiam nulla salus* hat der Bischof von Hippo mit noch größerer Schärfe wiederholt. „Wenn du außerhalb der Kirche stehst und abgeschnitten bist vom Bande der Einheit und von der Fessel der Liebe, verfällst du der ewigen Höllenstrafe, selbst wenn du dich lebendig für Christus verbrennen ließest[19]". Diese Kirche ist ja bereits das *regnum Christi,* das *regnum caelorum* auf Erden (De Civ. Dei XXII 9, 1); alle irdischen Reiche müssen sich ihm unterordnen, alle Herrscher der Erde müssen ihm dienen. Die Träger der kirchlichen Autorität haben von Christus die Binde- und Lösegewalt auch über die weltlichen Fürsten erhalten. Sie haben das Recht und die Pflicht, mit Gewaltmaßnahmen die Widerspenstigen zu zwingen, daß sie diese Herrschaft anerkennen und diesem Reiche beitreten: *compelle intrare.* Augustinus ist der Schöpfer der theokratisch-politischen Kirchenidee, wie sie die mittelalterlichen Päpste in die Wirklichkeit umgesetzt haben; man hat ihn sogar als den Ahnherrn des Ultramontanismus bezeichnet. Kann es größere Gegensätze in der Auffassung der Kirche geben, als sie Augustinus vertritt? Aber als wahrhaft katholische Persönlichkeit vermag er sie zur Einheit zusammenzufassen. In platonischer Weise sieht er in der irdischen Kirche ein getrübtes Abbild der himmlischen; sie gleicht dem Monde, *„quod ex parte spiritali lucet ecclesia, ex parte autem carnali obscura est"* (In ps. 10, 3); sie ist die *peregrina,* die erst ihrem großen Ziele entgegenwandern muß, der ewigen Stadt Jerusalem, wo sie sich eint mit der Himmelskirche: *Adjungitur ista ecclesia, quae nunc peregrina est, isti ecclesiae caelesti et fit una ecclesia, civitas regis magni* (Serm. 341, 11).

Die in dieser Welt wirkende und streitende Kirche ist für Augustinus die große Führerin, Erzieherin und Gnadenspenderin für alle, die nach dem Heil verlangen. Allen vermittelt sie die göttliche Heilsgnade, allen schließt sie die Pforten des Himmels auf. *Ecclesia catholica omnibus gratiae Dei participandae dat potestatem* (De vera relig. 10).

[19] Ep. 173, 6: „Foris ab ecclesia constitutus et separatus a compagine unitatis et vinculo caritatis aeterno supplicio punieris, etiam si pro Christi nomine vivus incendereris." Vgl. Contra Donatistas 49: „Habere autem caput Christum nemo poterit nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia."

Gerade den Schwachen und Unselbständigen gibt sie Stütze und Halt, der Unreifen und Unmündigen nimmt sie sich in liebevoller Sorge an. Sie nährt die *infantes* mit Milch, sie schützt und bedeckt die *parvuli* mit ihren sorgenden Flügeln (Contra Faust. 15, 3), in ihrem Neste müssen sie weilen, um ihr Gefieder zu erlangen und flügge zu werden *(in nido ecclesiae plumescere,* Conf. IV 16). Weil Augustinus pädagogisch denkt, darum fehlt ihm die Schroffheit und Ausschließlichkeit der alttestamentlichen Propheten und der Reformatoren, die jede abweichende Frömmigkeitsform als widergöttlich brandmarken. Er hat Sinn und Verständnis für die „primitiven" Religionsformen, die innerhalb der Kirche Einlaß gefunden haben; aber er kennt auch die erzieherische Notwendigkeit einer starken kirchlichen Autorität. Milde Duldung volkstümlicher Frömmigkeit muß sich vereinen mit kraftvoller Festigkeit in der Führung der Gläubigen. Nur so vermag die Kirche „allen alles" zu werden.

Augustinus hat die universale Mission der Kirche wie wenige andere erfaßt; die Kirche muß alle religiösen Möglichkeiten umspannen, um allen Spenderin des ewigen Heils zu werden. Augustinus hat aber nicht nur die religiöse Universalität der Kirche verfochten, er hat diese Universalität in seinem theologischen Denken, ja in seinem persönlichen Gotterleben verwirklicht. Das ist das Wunderbare, ja Einzigartige an seiner Persönlichkeit, daß sie ein Mikrokosmos ist, der die ganze Fülle des kirchlichen Makrokosmos in sich beschließt. Alle Strukturelemente des Katholizismus sind in sein religiöses Innenleben eingegangen und hier zusammengeschmolzen worden zu einem herrlichen Gusse: Volksreligion und Gesetzeschristentum, Autoritätsgedanke und philosophische Spekulation, Mysterienkult, Mystik und Evangelium. Augustinus ist zugleich Vulgärkatholik und Kirchenmann, Philosoph und Sakramentstheologe, Asket und Kulturmensch, Mystiker und evangelischer Christ. Wir sind erstaunt, daß dieser spiritualistische Genius der Vulgärfrömmigkeit seinen Tribut bringt, daß er die automatische Wirkung des Meßopfers vertritt und den naiven Glauben an die Wunderkraft der Reliquien teilt. Wir wundern uns, daß dieser begeisterte Herold der unverdienten Gottesgnade nicht müde wird, die Kraft der guten Werke zu preisen, daß dieser enthusiastische Verkünder persönlichster Gotteserfahrung die intellektualistische Theorie der *fides implicita* formulieren hilft[20]. Glaube ist Zustimmung *(assensio)*

[20] Harnack, Dogmengeschichte, III⁴ 80; „Augustinus ist der Vater der Auffassung von der fides implicita."

zu der von der Kirche verkündeten Lehre[21], ist demütige Unterwerfung unter die Autorität der Kirche, die Glaubensgehorsam fordert — *auctoritas fidem flagitat* (De vera rel. 24, 25). Nicht die innere Evidenz des Evangeliums erweckt den Glauben, sondern die Glaubenskraft und Glaubensforderung der Gesamtkirche. *„Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas"* (Contra ep. Manich. 5). Wohl nie ist der Gegensatz katholischen Kirchenglaubens zur persönlichen „evangelischen" Heilserfahrung schärfer formuliert worden wie in diesem lapidaren Worte Augustins. Nicht minder stark als der kirchliche Autoritätsgedanke ist bei Augustinus der kirchliche Rechtsgedanke ausgeprägt. Die Kirche ist ein objektives Heilsinstitut; darum ist die Wirkung der sakramentalen Gnadenmittel nicht an die Würdigkeit des ausspendenden Priesters gebunden, sondern an dessen rechtmäßige Weihe und den kirchlichen Vollzug des Sakraments. Das Tiefste und Zarteste im religiösen Leben, Gottes Gnadenwirken in der Seele, wird an ein äußeres juridisches Faktum geknüpft. Das antidonatistische Schrifttum Augustins hat die Jurifizierung des katholischen Kirchentums in starkem Maße befördert.

Dieses gesetzlich-juridische Element in Augustins Religion wird jedoch im rechten Gleichgewicht gehalten durch das rationale, evangelische und mystische. Von der gehorsamen *assensio*, die ihm als das Fundament alles Glaubens gilt, schreitet er immer fort zur rationalen Durchdringung des Glaubensinhalts. Gerade in seiner trinitarischen Theologie zeigt sich Augustinus als der große theologische Rationalist. Über das tiefste Geheimnis des innergöttlichen Lebensprozesses, über das Wechselverhältnis der drei göttlichen Personen grübelt er mit zäher Beharrlichkeit nach und sucht es zu durchleuchten mit dem Licht metaphysischer Spekulation; er ist es gewesen, der die heilsökonomische Trinitätsauffassung des alten Christentums durch die innergöttlich-metaphysische Trinitätslehre abgelöst hat[22]. Dem gesetzlichen Glauben an das göttliche Mysterium folgt also die Erkenntnis des Göttlichen nach. *„Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem, ratio ad intellectum cognitionemque perducit"* (De vera rel. 24, 25). Das berühmte anselmische Diktum: *„credo, ut intelligam"*, dieses Axiom des scholastischen

[21] Enchir. 7, 21: „Si tollatur assensio, fides tollitur, quia sine assensione nihil creditur."

[22] Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte, II² 151.

Rationalismus stammt von Augustinus (Serm. 43, 4): *„credimus, ut cognoscamus“* (In Joh. Ev. tract. 40, 9). Die Vernunft des Menschen besitzt nach ihm die Kraft, zu einer begrifflichen Erfassung der geglaubten Offenbarungswahrheiten zu gelangen.

Neben der begrifflich-rationalen Erkenntnis des Göttlichen steht für Augustinus die sinnenfällige Schau desselben im sakramentalen *signaculum*. Das Unsichtbare wird sichtbar in geheimnisvollen Zeichen, das übersinnliche Wirken der Gottesgnade wird anschaulich in sinnlichen Kultakten. *„Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur“*, *„visibiliter celebratur, invisibiliter intelligitur“* (Serm. 272; In ps. 98, 9). Der Grundgedanke der antiken Mysterienreligionen ist in diesen augustinischen Worten klar formuliert; der große Denker und Grübler lebte ganz im Mysterienkult seiner Kirche; der gewaltige Metaphysiker ist auch der Schöpfer einer klassischen Sakramentstheologie, die in ihrer Feinheit und Zartheit alle Sakramentstheorien der späteren Kirche überragt.

Diese ganz verschiedenen Elemente der Religion Augustinus — vulgäre, legalistische, juridische, rationale und sakramentale — sind durchdrungen von urchristlich-evangelischen Impulsen; durch die bunte Gewandung hindurch schlägt stark und rein ein evangelisches Herz. Augustinus wußte wie wenige andere, wo das Zentrum der christlichen Religion lag. In der Einleitung seines Encheiridions nennt er die drei Grundkräfte des christlichen Lebens, Glaube, Hoffnung und Liebe: *fide, spe, caritate colendum Deum“* (1, 3). Und die größte unter ihnen ist auch für ihn die Liebe. Wundersame Töne schlägt Augustinus an, wenn er die *caritas* besingt, die verzeihende, helfende und dienende Bruderliebe. Doch noch ergreifender ist der Hochgesang, den er auf Gottes sündenvergebende Gnade anstimmt; seine Konfessionen sind ja nichts anderes als ein großes Lob- und Dankgebet für Gottes unverdiente Gnade. Bei jedem Aufblick zum Ewigen wird er auf die Knie niedergezwungen, um Gottes unergründliche Barmherzigkeit und Liebe zu verherrlichen. *Gratia sola* — das ist das Leitmotiv dieser Selbstbekenntnisse, die uns das innerste Heiligtum seines Gottesumgangs aufschließen. Das ganze Menschenleben ist für ihn eitel lauter Gottesgnade: *vita nostra nihil aliud est quam Dei gratia* (Gr. et lib. arb. 8, 20). Augustin hat den Gegensatz von Gesetz und Evangelium mit genialer Klarheit erkannt: „das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Christus geworden“ — dieses johanneische Wort

(Joh. 1, 17) ist auch ein treffender Ausdruck für Augustins Heilserfahrung. Weil die Gnadenerfahrung das Herz seiner Frömmigkeit ist, darum ist auch seine Theologie Gnadentheologie; kein anderer als er ist der Schöpfer der christlichen Gnadenlehre. Nicht minder evangelisch als sein Gnadengedanke ist seine Christologie. Christus steht vor ihm als das Bild der tiefsten Demut, besser gesagt, der größten Hoheit in der tiefsten Demut; *majestas in humilitate.* „Wer sich selbst erhöht, der soll erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, der soll erhöht werden" (Luk. 14, 11). Augustinus hat dieses Jesuswort ganz in sein Herz aufgenommen; ihm ist die Demut zur christlichen Kardinaltugend geworden, zum Grundton des ganzen Christenlebens, das nichts anderes sein soll als eine Nachahmung der κένωσις, der Selbsterniedrigung und Selbstentäußerung des Gottessohnes: *„Haec est doctrina christiana humilitatis praeceptum"* (Serm. 69, 2); *„Descendite, ut ascendatis, et ascendatis ad Deum"* (Conf. IV 12). Und wie Gnadenglaube, Demut und Liebe Augustinus als evangelischen Christen bezeugen, so zeigt seine innige und leidenschaftliche Gebetsfrömmigkeit ihn als „biblischen" Beter. Die Psalmensänger des Alten Testaments sind die Lehrmeister seines Betens geworden. Schon die stets eingestreuten Psalmworte verleihen seinen zarten und heißen Gebeten ein biblisches Gepräge. Sein ganzes Loben, Preisen und Bitten atmet urchristlichen Gebetsgeist und urchristliche Gebetskraft. Sein Gebetsruf: *„da, quod jubes, et jube, quod vis"* (Conf. X 29) klingt wie ein Echo des großen Gebetes Jesu: „Dein Wille geschehe!"

Augustinus gehört zu den Klassikern der evangelischen Frömmigkeit. Aber als Vertreter des katholischen Universalismus zeigt er nicht die evangelische Exklusivität der Reformatoren; er will und kann sich nicht auf das Evangelium beschränken, sondern muß die Fülle katholischer Religionsformen umfassen. Die hehren evangelischen Gedanken durchstrahlen all die vulgären, gesetzlichen, juridischen, philosophischen und kultischen Ideen, freilich ohne sie völlig aufzusaugen. Gerade die augustinische Gnadenlehre ist ein deutliches Beispiel für das Kompromiß zwischen evangelischer Hochreligion und vulgärer Gesetzesreligion: die *munera* gelten ihm als die Krönung der *merita.* Das große Gnadenerlebnis, das ihn in heiligen Stunden ganz ausfüllt, vermag den groben Leistungsgedanken nicht gänzlich zu verdrängen; dieser bleibt bestehen und muß durch die theologische Spekulation mit der Gnadenerfahrung künstlich harmonisiert werden.

Das evangelische Element besitzt also bei Augustinus nicht die Kraft, alle anderen Frömmigkeitselemente zu überwinden; ja es wird sogar überflügelt von dem mystischen Element, das schließlich über alle anderen dominiert. Die Mystik bildet die Kuppel des gewaltigen und vielgestaltigen Dombaus der augustinischen Religion. Die Hinwendung zum Neuplatonismus war die entscheidende „Bekehrung" Augustins; die neuplatonische Mystik gab seiner gotthungrigen Seele die Nahrung, nach der sie verlangte. Jenes eigenartige Bekehrungserlebnis, das sich an das Aufschlagen der Stelle des Römerbriefes anschloß, war nur insofern die entscheidende Wendung seines Lebens, als es ihm die innere Kraft gab, das asketisch-mystische Lebensideal in die Tat umzusetzen und jedem geschlechtlichen Umgang — dem Haupthindernis der mystischen Kontemplation — zu entsagen. Nunmehr konnte seine hochgesinnte Seele, die bis dahin gehemmt war durch die Fesseln des Geschlechtslebens — *„tenaciter alligabar ex femina"* (Conf. VIII 1), — frei in jene göttliche Welt emporsteigen, nach der sie längst in brennend heißer Sehnsucht ausgeblickt hatte: *„quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam evolare a terrenis ad te"* (Conf. III 4). Im Grunde genommen war Augustins Bekehrung zum Christentum eine Bekehrung zur mystischen Frömmigkeit, der Bekehrungsakt selbst nichts anderes als der willentliche Entschluß zur zölibatären Askese, welche die unerläßliche Vorbedingung aller eigentlichen Mystik bildet. Sein Eintritt in die christliche Kirche erschloß ihm aber allmählich die reichen Schätze der christlichen Religion. Langsam, jedoch sicher, wuchs Augustinus in die biblisch-christliche Welt hinein. Sein Schrifttum zeigt ein fortgesetztes Vordringen der christlichen und kirchlichen Ideen; die neuplatonischen Gedanken, die in seinen ersten christlichen Schriften im Vordergrunde stehen, treten mehr und mehr zurück, um jenen Platz zu machen. Aber niemals verschwinden sie ganz; vielmehr bleibt für Augustin zeitlebens die mystische *visio et perfructio summi boni* das Endziel alles Heilsstrebens. Nicht die Seligkeit der gottgeschenkten Sündenvergebung, nicht Gottes Königsherrschaft über die ganze Erde ist das Letzte und Höchste, nach dem Augustins frommes Herz verlangt, sondern das geheimnisvolle Schauen und Genießen der unermeßlichen göttlichen Schönheit, die *delectatio dilectioque summi illius et incommutabilis boni* (De spir. et lit. 5). Die der Welt abgestorbene Seele ist versunken in heilige Kontemplation, sie ruht in der unbewegten göttlichen Stille, sie genießt in

heiliger Liebe die *dulcedo felix et secura* (Conf. II 1), die *suavitas intima,* die *spiritalis voluptas* (De Civ. Dei XI 25, XIII 20); sie umfängt Gott und haftet ihm an (*amplecti Deum, cohaerere Deo,* De ord. II, 7); sie wird Gott gleichförmig (*conformari Deo,* De mor. I 22 f.), ja vergottet (*deificari,* Ep. X 2). Diese *beatissima visio* wird schon hier auf dieser Erde der frommen Seele in besonderen Gnadenstunden zuteil; aber erst nach dem Leibestode erfährt sie ihre Vollendung; dann dauert sie fort in alle Ewigkeit. Dieses herrliche Ziel der Gottesschau schwebt freilich in unendlicher Höhe; wer es erreichen will, muß alles „Nichtseiende ausziehen" (*eo, quod non est exui,* Solil. I 1, 3), muß sich reinigen von allen Affekten, muß alles Sinnliche ertöten, muß alles Irdische hinter sich zurücklassen, muß ins innerste Heiligtum der Seele sich zurückziehen (*redire ad memetipsum in intima mea interiora,* Conf. VII 10), muß über alles Kreatürliche hinausschreiten. „*Quaere super nos*", so klingt es dem entgegen, der den Aufstieg zum höchsten Lichte wagt (Conf. X 6). Das Göttliche selbst ist für Augustinus wie für alle Mystiker das ἄρρητον[23] und ἐπέκεινα, das ἀκατάληπτον[24] und *summum bonum.* Wohl hat er im Gegensatz zu den Neuplatonikern, die seine Lehrmeister waren, bei dieser Mystik die Schranken des christlichen Personalismus nie überschritten; wie Plato, so bleibt auch er bei der Schau des höchsten Gutes stehen und schreitet nicht zu der die Einzelpersönlichkeit auslöschenden Ekstase fort. Ein Vergleich der begeisternden Beschreibung der Ekstase durch Plotin (im Schlußkapitel der Enneaden) und der hinreißenden Schilderung des ewigen Lebens durch Augustinus (im 9. Buche der Konfessionen) zeigt die unverkennbaren Unterschiede neuplatonischer Unendlichkeitsmystik und augustinischer Gottesmystik, aber ebenso die innere Zusammengehörigkeit beider. Das Heilsideal Augustins ist kein anderes als das der Mystik, wenn er auch die letzten Konsequenzen des mystischen Gotteserlebnisses nicht zieht. „*Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*" — dieses ergreifende Gebetswort im Eingangskapitel der Konfessionen ist kein biblisches, sondern ein mystisches Gebetsdokument; nicht die βασιλεία τοῦ θεοῦ der

[23] „Ineffabilis majestas" (De ord. 2, 24), „incommutabilis et ineffabilis pulchritudo" (De civ. Dei IX 22), „lux ineffabilis et incomprehensibilis" (Sol. I 23).

[24] „Cuius nulla scientia est in anima nisi scire, quomodo eum nesciat" (De ord. II 47).

urchristlichen Hoffnung, sondern die στάσις der plotinischen Mystik ist das letzte Beseligende, das Augustins Herz ersehnt.

So ist die Mystik die Krone der augustinischen Theologie und Frömmigkeit; die mystische *visio* und *contemplatio* ist die Spitze der Riesenpyramide geworden, als die uns sein religiöses Gedankengebäude erscheint. Diese Spitze ist eine und dieselbe von seiner neuplatonischen Jugendperiode bis zu seinem Lebensende; Augustin ist Mystiker geblieben, auch nachdem er Kirchenmann geworden war. Aber der Unterbau dieser Pyramide ist im Laufe seiner Entwicklung mehr und mehr ausgewechselt worden; die Basis bildet schließlich der biblische Gottes- und Offenbarungsgedanke, die Seitenwände die kirchlichen Dogmen und Institutionen[25]. Diese augustinische Pyramide ist nichts anderes als eine verkleinerte Form der großen Pyramide des Katholizismus, die ebenfalls die christlichen Offenbarungswahrheiten als Fundament und die überkirchliche Mystik als abschließende Spitze hat. Augustinus ist es gewesen, der die katholische Idee am reinsten und schönsten zum Ausdruck gebracht hat; er umfaßt in seinem Denken und Leben den ganzen Reichtum katholischer Ideen und Formen, er schließt die größten Gegensätze in einer wunderbaren Harmonie zusammen; in Berührung stehen mit dem religiösen Leben der ganzen Menschheit, *communicare orbi terrarum*, das ist nach seinen eigenen Worten (s. o. S. 98) sein Ideal der Katholizität.

Als geistesgewaltigster Vertreter katholischen Denkens und Lebens hat Augustinus auf das religiöse, theologische und kirchliche Leben der kommenden Jahrhunderte einen ungeheuren Einfluß ausgeübt. Die ganze mittelalterliche Kirche zehrt von seinem Geisteserbe, die grübelnde theologische Spekulation wie die betende Herzensmystik und das weltbeherrschende Papsttum. Dennoch ist der nachaugustinische Katholizismus ein anderer geworden als der des großen afrikanischen Kirchenlehrers. Augustin ist der genialste Verfechter des Ideals einer christlichen Universalkirche, der Repräsentant des Idealkatholizismus schlechthin. Die empirische Kirche hat immer mehr das hohe augustinische Ideal aus dem Auge verloren, sie hat sich mehr und mehr seinem Einflusse entzogen. Die Geschichte des mittelalterlichen und neueren Katholizismus stellt eine fortgesetzte Zurückdrängung und Zersetzung des Augustinismus dar. Der Sieg des Aristotelismus in der Theologie, die Verwerfung des reformatorischen

[25] Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte, II² 373.

Christentums, die Verurteilung des Jansenismus und die Erhebung des Alfons von Liguori zum *doctor ecclesiae* sind die wichtigsten Etappen dieses antiaugustinischen Prozesses, der in seinen letzten Phasen ein steter Prozeß der Degeneration ist. In dem Augenblick, da eine geistig und sittlich so verkrüppelte Persönlichkeit wie der Stifter des Redemptoristenordens ihm zur Seite gesetzt wurde, war sein Einfluß erloschen. Wohl hängt sein Bild im Ahnensaal der römischen Kirche, aber sein Geist ist in ihr keine lebendige Macht mehr. Als am Osterfeste 1887 1500 Jahre verflossen waren, seitdem Augustinus durch die Taufe zu Mailand ein Glied dieser Kirche wurde, hat niemand in der römischen Kirche diesen Gedenktag gefeiert, noch ihm ein Ehrendenkmal gesetzt[26]. Daß dieser Genius der katholischen Idee in solche Vergessenheit geraten konnte, ist der deutlichste Beweis für die innere Entartung der römischen Kirche. Der römische Katholizismus von heute kann Augustins christlichen Universalismus nicht mehr ertragen. Augustins Geist ist zu groß, zu reich, zu weit, als daß er im engen römischen Kirchengebäude eine Heimstätte besitzen könnte. Er ist ja nicht nur der gewaltigste Herold des katholischen Ideals, er hat auch den mittelalterlichen Kirchenverbesserern, den Reformatoren des 16. Jahrhunderts und den Jansenisten die Waffen zum Kampf wider Rom geschmiedet. Luther und Calvin sind seine Jünger gewesen, aber auch die Humanisten haben ihn als ihren Meister verehrt. Die römische Kirche brauchte andere Kirchenlehrer, darum mußte sie diesen größten katholischen Genius unschädlich machen. Der langsame Abfall von Augustinus ist das verhängnisvollste Faktum in der Geschichte der römischen Kirche. Nur die Rückkehr zu seinem Kirchenideal wäre imstande, eine Renaissance des Katholizismus herbeizuführen; nur sein Geist könnte zum Reformator dieser Kirche werden.

[26] Harnack, Augustins Konfessionen, Reden und Aufsätze, I² 79.

III. Abschnitt

Der mittelalterliche Katholizismus

Kapitel 1

GREGOR DER GROSSE

Augustinus bildet den hochragenden Gipfel in der Geschichte des Katholizismus. So reich auch der spätere Katholizismus an religiösen Werten sein mag, die Höhe des augustinischen Kirchenideals hat er nicht wieder erklommen. Der Übergang vom Idealkatholizismus Augustins zum vulgären Katholizismus läßt sich schon an der Theologie jenes römischen Papstes erkennen, der so viele Impulse von Augustinus empfangen und doch eine ganz andere Bahn wie jener beschritten hat: Gregor der Große. Er bezeichnet einmal seine Schriften als Kleie im Vergleich zum Weizen des Augustinischen Schrifttums (Ep. X 37); dadurch hat er seine Theologie sehr treffend als „depotenzierten Augustinismus" gekennzeichnet. Er hat die großen und reinen Gedanken Augustins auf das Niveau des Massenchristentums herabgezogen; er ist der theologische Repräsentant des Durchschnittskatholizismus; er hat den Katholizismus nach einer feinen Bemerkung Adolf Harnacks „auf den Ton gestimmt", der uns noch heute als der Hauptton aus ihm entgegenklingt[1]. Die ganze Volksfrömmigkeit, die nach dem äußeren Aussterben der antiken Religion ins abendländische wie ins morgenländische Christentum eingedrungen war, wird von ihm sanktioniert: Dämonenfurcht und Mirakelsucht, vulgäre Sakramentsauffassung und Heiligenverehrung. Der kirchliche Gesetzesgedanke wird erheblich verschärft, denn die halb heidnischen Volksmassen bedürfen einer starken erzieherischen Hand. Die Kirche appelliert an die primitiven Instinkte von Furcht und Hoffnung — *spem miscet et metum* (Mor. XX 5, 13) — droht mit Hölle und Fegefeuer und lockt mit dem Himmelslohn der *merita*; sie wacht über die Befolgung des Sittengesetzes durch die Institution des Bußsakramentes, dessen grundlegende Theorie Gregor geschaffen. Das juridisch-hierarchische System wird im Anschluß an Cyprian und Leo I. weiter ausgebildet und so der Grund gelegt für den mittelalterlichen Papalismus. Die empirische

[1] Harnack, Dogmengeschichte, III⁴ 258 f.

Kirche wird schlankweg mit dem Gottesreich identifiziert: *regnum coelorum praesens ecclesia nominatur* (Ev. II h. 38, 2). Die theologische Spekulation wird zur Schuldogmatik, zur technischen Anweisung des Klerus. Die Sakramentsliturgie wird weiter ausgebaut, bereichert und umgestaltet — Gregor ist der große Liturg auf dem päpstlichen Throne, unter dessen Pontifikat der Kultgesang der römischen Kirche seine Formvollendung erreichte. Evangelische Momente fehlen nicht, sie klingen gerade in Gregors Homilien immer wieder an. Aber über das bunte Gemenge roher und reiner Religionsformen erhebt sich die Mystik, freilich nicht die zarte und reine Mystik Augustins, sondern eine vergröberte und popularisierte Mystik, wie sie allein dem vulgären Katholizismus sich einfügt. Gregor der Große ist der erste Theoretiker einer „kirchlichen" Mystik gewesen und hat als solcher auf die mystischen Theorien der mittelalterlichen Theologen einen starken Einfluß ausgeübt. Er hat es auch verstanden, die *vita contemplativa* der Mystik mit der *vita activa* des Kirchenchristentums zu verschwistern; die kinderreiche Lea und die unfruchtbare Rachel sind ihm wie dem ganzen mittelalterlichen Katholizismus die Bilder für das Nebeneinander mystischer Kontemplation und ethischer Aktivität (Moral c. 37). So lassen sich sämtliche Strukturelemente des Katholizismus bei Gregor dem Großen genau so aufzeigen wie bei Augustinus, nur daß eine Verschiebung ihres Kräfteverhältnisses stattgefunden hat; die rohen Elemente sind gewachsen, die reineren verkümmert. Dieser Vulgärkatholizismus Gregors wurde die Religion, die der dekadenten römischen Welt nach der Völkerwanderung ebenso entsprach wie den rohen und ungebildeten germanischen Völkern, die sich zum Christentum bekehrten.

Die Kirche des sechsten Jahrhunderts, die sich widerspiegelt in der Theologie Gregors des Großen, ist ein vielgestaltiges Gebilde. Aber auch in dieser Form wurde die abendländische Kirche nicht stabil wie die östliche Schwesterkirche. Immer neue Elemente nahm sie auf, immer neue Formen ließ sie entstehen. Germanisches Heidentum, aristotelische Logik und Metaphysik und areopagitische Mystik sind das Neue, das die mittelalterliche Kirche ihrem Schoße einverleibte. Die Volksfrömmigkeit wuchert immer wilder, der theologische Rationalismus wird immer subtiler, die fromme Mystik treibt vom 13. Jahrhundert an immer neue Blüten. Eine Fülle von Andachtsformen sind die Schöpfung mittelalterlicher Frömmigkeit: Marienminne, Passionsmystik, Verehrung des Kindes Jesus, Herz-

Jesu-Kult, eucharistische Mystik. Was die mittelalterliche Frömmigkeit an derben und zarten, mechanischen und innerlichen Gebetsformen geschaffen hat, ist ganz erstaunlich: von den „Venien" und Wiederholungen des *Pater-Noster* und *Ave-Maria* an bis zur mystischen Meditation und Anbetung. Der unerschöpfliche Reichtum neuer religiöser Motive wird sinnenfällig in den unvergänglichen Schöpfungen der christlichen Kunst in der zweiten Hälfte des Mittelalters. Während in der Ostkirche das religiöse Leben sich nur in den überlieferten liturgischen und sakramentalen Formen bewegte, schuf es sich in der mittelalterlichen Kirche des Abendlandes immer neue Ausdrucksmöglichkeiten. Der mittelalterliche Katholizismus behielt dieselbe jugendliche Schöpferkraft, die der alten Kirche eigen war. Der heutige Katholizismus ist mehr eine Schöpfung des christlichen Mittelalters denn der christlichen Antike.

Der mittelalterliche Katholizismus ist jedoch nicht nur ein Produkt der Rezeption und Neuschöpfung, sondern ebenso der Festigung und Erstarrung. Im Mittelalter ist die Riesenorganisation des Katholizismus vollendet worden; der starke Mauerbau wurde zum Abschluß geführt, das kirchliche Rechtssystem geschaffen, die hierarchische Leitung immer stärker zentralisiert und politisiert. Was im heutigen Katholizismus kalt und hart, weltlich und unchristlich erscheint, ist wiederum das Werk des Mittelalters. Der Gegensatz von weicher Elastizität und harter Sprödigkeit, von Flüssigkeit und Starrheit, von Universalitäf und Exklusivität, von Aufgeschlossenheit und Absperrung wird gerade in der mittelalterlichen Kirche sichtbar; auch hier erkennen wir den Januskopf des Katholizismus, der vorwärts und rückwärts schaut, der zähen Traditionalismus mit lebendigem Fortschritt zu vereinen weiß.

Kapitel 2

BERNHARD VON CLAIRVAUX

Wie der Katholizismus der alten Kirche in zwei theologischen Genien — Origenes und Augustinus — persönlichen Ausdruck findet, so prägt sich der mittelalterliche Katholizismus in vier großen Persönlichkeiten aus: Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquino, Franz von Assisi und Dante. Im Denken und Leben des großen Zisterzienserabtes, in der *Summa Theologica* des *Doctor angelicus*, in der Frömmigkeit des Armen von Assisi und in der *Divina Com-*

media des Florentiner Dichters läßt sich das „Wesen" des Katholizismus nicht weniger genau studieren wie im theologischen Schrifttum des alexandrinischen Katecheten und des afrikanischen Bischofs. Was in der konkreten Wirklichkeit des Katholizismus auseinandergelegt ist in eine Fülle von Einzelerscheinungen, das verbindet sich im Denken und Fühlen dieser Genien zur Lebenseinheit einer religiösen Persönlichkeit. Sie alle sind Musterbeispiele der *complexio oppositorum* des Katholizismus. Wie widerspruchsvoll und vielseitig ist die Frömmigkeit eines Bernhard! Er ist naiver Gläubiger und Kirchenmann, Prediger und Mönch, Prophet und Mystiker, Theologe und Ekstatiker. Von allen großen Kirchenlehrern ist er der größte Madonnenverehrer. Die Gottesmutter ist ihm die große Heilsmittlerin, die den Sohn vom Gericht zurückhält, indem sie ihm ihre mütterlichen Brüste zeigt; sie ist ihm die *clemens, pia, dulcis virgo Maria*, der sein Herz in inniger Liebe und glühender Begeisterung ergeben ist. Die zarte Madonnenminne kreuzt sich aber mit der mystischen Christusliebe. Jesus ist ihm der liebende Bräutigam seiner Seele, nach dessen süßer Umarmung und kosendem Minnespiel seine leidenschaftliche Seele verlangt. Das Hohe Lied hebräischer Erotik wird ihm zum farbigen Bilderbuch des geheimnisvollen *commercium* und *connubium* mit dem göttlichen Heilande. Alle bildhafte Christusmystik weicht aber schließlich der bildlosen Unendlichkeitsmystik; die Seele eint sich mit dem unendlichen Logos in reiner Geistigkeit und wird ganz vergottet. In der stillen Klosterzelle pflegt Bernhard seinen Umgang mit dem ewigen Logos, in gänzlicher Weltabgeschiedenheit erfährt er die Wonnen der Ekstase. Derselbe Mann aber durchzieht die Länder, um als Prophet die Christenheit aufzurufen zum Kreuzzug ins heilige Land[2]. „Gott will es", Gott fordert den Kampf um die heiligen Stätten, da das große Versöhnungsdrama sich abgespielt hat. Und mit derselben prophetischen Kraft streitet Bernhard für das Ideal einer reinen apostolischen Kirche. Bei aller Demut vor dem gottgestifteten Hirtenamt des Papsttums wagte er es, seine warnende Prophetenstimme gegen den Inhaber der *cathedra Petri* zu erheben und ihn an die apostolischen Pflichten seines Amtes zu erinnern. Und wie Bernhard etwas vom Ideal der *apostolica ecclesia*

[2] Das Nebeneinander von vita activa und vita contemplativa hat Bernhard sehr schön in dem Wort ausgesprochen: „Docemur ex hoc sane intermittenda plerumque oscula (im bräutlichen Liebesverkehr mit dem Heiland) propter lactantia ubera; nec cuiquam sibi, sed omnibus esse vivendum." (In cant. serm. 41, 6.)

erfaßt hat, so sind ihm auch manche Tiefen des evangelischen Heilsglaubens aufgegangen. Das Bild des gekreuzigten Heilandes betrachtet er mit derselben Hingebung und Innigkeit wie der Völkerapostel: *salve caput cruentatum!* Mit ihm zu leiden und mit ihm gekreuzigt zu werden ist sein heißes Verlangen. Er hat es auch erfahren in manchen Gnadenstunden, daß es Christi Todesleiden am Kreuze ist, um dessentwillen der Vater alle Schuld vergibt und Gnade und Rechtfertigung verleiht. Aber so stark und fein diese evangelischen Institutionen bei Bernhard auch sein mögen, sie müssen immer wieder dem Heilsideal der Mystik weichen; nicht die Sündenvergebung und Erlösungsgnade ist das letzte Ziel aller frommen Sehnsucht, sondern die ekstatische *unio mystica*, der *excessus purae mentis in Deum*, mit seinen unnennbaren Schauern und Wonnen (Serm. in Cant. 31. 6). Es gibt in diesem Leben keine bleibende Heilsgewissenheit, keinen dauernden Gottesbesitz, keine unverlierbare Ruhe und Seligkeit (vgl. in Septuages. serm. 1, 1). Von den Höhen ekstatischer Gotteslust sinkt die fromme Seele immer wieder hinab in den Abgrund der Trostlosigkeit; aus dem Freudenmeer der Gotteinigung wird sie immer wieder herausgeschleudert in die Sandwüste der Gottverlassenheit; auf die strömenden Wonnegefühle der Gottesliebe, den *sapor gratiae* die *suavitas amoris* und *devotionis pinquetudo* (in Cant. 86; 32, 2) folgt die *siccitas* mit ihren furchtbaren Qualen. Trotz allen religiösen Reichtums, trotz aller mystischen Gottinnigkeit, trotz aller warmen Christusliebe bleibt Bernhard das *Sanctissimum* des christlichen Glaubens verschlossen: die dauernde Seligkeit des frohen Glaubens, das unerschütterliche Gotthaben. Sein Blick war zu universell und darum schaute er wohl im herrlichen Paradiesgarten der katholischen Kirche die Wunderblume des Evangeliums, aber er blieb nicht bei ihr stehen und ging weiter zu anderen.

Kapitel 3

THOMAS VON AQUINO

Bernhard von Clairvaux war ein religiöser Genius, aber kein theologischer Systematiker; er umspannte in seinem Denken und Fühlen die Mannigfaltigkeit katholischen Lebens, konnte sie jedoch nicht in einem einheitlichen und monumentalen Gedankensystem zusammenfassen. Dieses schwierige Werk war dem größten mittelalterlichen Kirchenlehrer vorbehalten, Thomas von Aquino. Die römische Kirche

hat ihn zum *doctor ecclesiae* κατ' ἐξοχήν erhoben; sie hat seiner Philosophie und Theologie normative Gültigkeit verliehen, und mit Fug und Recht. Wohl überragt ihn Augustinus als religiöser wie als philosophischer Genius um Haupteslänge; an Schöpferkraft und Ursprünglichkeit kann sich der große Dominikanertheologe mit dem Bischof von Hippo nicht entfernt messen. Aber als Meister der Scholastik hat Thomas das Riesenwerk vollbracht, die ganze Fülle der religiösen, kirchlichen und kulturellen Elemente, die sich im lebendigen Katholizismus stritten, in ein umfassendes theologisches System von wunderbarer Folgestrenge zu zwingen. Was bei Augustinus nur in der Einheit des Denkens und Lebens verbunden war, das wurde vom Aquinaten zur Einheit eines grandiosen Ideensystems zusammengeschweißt; was bei jenem unausgeglichen und widerspruchsvoll war in der Irrationalität des Lebens, das wurde von diesem harmonisiert im dialektischen Kompromiß und in der rationalen Abstraktion. Wenn auch die Frische und Unmittelbarkeit katholischen Lebens dadurch gelitten hat, die auseinanderstrebenden Kräfte der Wirklichkeit sind doch mit energischem Denken gebändigt und in der Einheit des Gedankens zusammengehalten. Die ganze Geschichte der Religion kennt kein großartigeres theologisches System als das aquinatische, das keinen treffenderen Titel tragen könnte als den der *Summa theologica*. Sie ist ein Spiegelbild jener *Summa*, die der wirkliche Katholizismus darstellt. Alle seine Elemente, von den primitiven bis zu den höchsten, sind in dieser theologischen *Summa* wiederzufinden; freilich sind sie durch die Kraft logischer Systematik so stark vereinheitlicht, daß sie in ihrem Widerspruch nicht unmittelbar erkennbar sind. Wie der eine Sonnenstrahl erst durch die Brechung im Prisma als ein Farbenbündel erscheint, so zerlegt sich auch die thomistische Theologie in ihre verschiedenen Komponenten erst dann, wenn sie durch das Medium des konkreten Katholizismus geschaut wird. Es ist eine reizvolle Aufgabe, die Fugen und Nähte dieses theologischen Systems aufzutrennen, die *Summa* in ihre einzelnen Summanden aufzulösen, die Gegensätze aufzudecken, welche die komplizierte Dialektik fein umwickelt hat. Autorität und Freiheit, Glaube und Wissen, kirchliche Lehre und Philosophie, Natur und Uebernatur, Schrift und Tradition, Dogma und Mystik, Kirche und Staat, Christentum und Kultur — es gibt in der Welt der Religion keinen noch so großen Gegensatz, den nicht Thomas mit spekulativer Kraft hätte überbrücken können.

Thomas von Aquino war einer der größten Neuerer in der Geschichte der christlichen Kirche; er war der Kühnste unter den sogenannten „*moderni*", die Papst Gregor IX. ob ihrer Neuerung gerügt und denen er die ernste Mahnung: „*contenti terminis a patribus institutis!*" (Denzinger, Enchir. Nr. 379) zugerufen hat. Während für die an Augustinus orientierte Theologie des Frühmittelalters die platonische Philosophie das begriffliche Gerüst für die dogmatische Spekulation geliefert hatte, entlehnte Thomas der aristotelischen Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik das Material für den Aufbau seines theologischen Domes; er gebrauchte die aristotelischen Kategorien, um die Lebensfülle des Katholizismus begrifflich auszudrücken, ohne deshalb den philosophischen Platonismus ganz zu verwerfen. Trotz der päpstlichen Warnung wagte er es, eine kirchlich gebrandmarkte Philosophie in den Dienst des katholischen Ideals zu stellen, und dieses Wagnis gelang. Die auf aristotelischem Fundament aufgebaute Philosphie des Thomas wurde zur *philosophia perennis*, seine Theologie wurde zur kirchlichen Normaltheologie; wer heute sich von dieser Theologie lossagt, verfällt derselben Verurteilung wie die aristotelischen *moderni* des 13. Jahrhunderts. Mit dieser kühnen Freiheit verband jedoch Thomas die demütige Beugung unter die kirchliche Autorität. Nie wich er auch nur um Haaresbreite vom kirchlichen Dogma ab, stets bot er allen seinen Scharfsinn auf, um die unfehlbare Lehre der Kirche zu verteidigen. Noch auf dem Sterbebett erklärte er feierlich in Gegenwart des eucharistischen Heilands: „Alles, was ich nicht richtig gesagt habe, überlasse ich der Korrektur der römischen Kirche[3]." Die persönliche Selbständigkeit und Selbstsicherheit paart sich bei ihm in eigenartiger Weise mit der tiefsten Devotion vor der kirchlichen Hierarchie.

Noch bedeutungsvoller als diese Harmonisierung von Autorität und Freiheit ist der Ausgleich zwischen Glaube und Wissen, *fides* und *ratio*. Kann es größere Gegensätze geben als das tiefe innere Gotterleben in seiner irrationalen Urgewalt, das jeder gedanklichen Formulierung spottet und unzugänglich ist aller grübelnden Vernunft, und das philosophische Denken, das mit der Kraft der Logik vorzudringen wagt zu den letzten Ursachen des Seienden, ja noch mehr, das den Urgrund des Seins selber begrifflich zu erfassen sich müht? Thomas hat die Vereinigung dieser beiden Geisteskräfte zustande gebracht, indem er den Glaubensbegriff intellektualisierte und so die Verbindung

[3] Endres, Thomas von Aquin, Mainz, 1911, 95.

mit dem reinen Wissen ermöglichte. Der Glaube ist selbst nur eine andere Form des Wissens, ein auf das Transzendente gerichtetes Erkennen, eine *cognitio,* die durch die Bejahung der von Gott geoffenbarten übernatürlichen Wahrheit vermittelt wird[4]. Dieses übernatürliche Wissen um das Göttliche ist nur die Fortsetzung und Vertiefung der natürlichen Erkenntnis. Der Dom der christlichen Offenbarungstheologie hat einen Vorbau in der natürlichen Theologie. Thomas ist es gewesen, der die philosophischen Gottesbeweise in der abendländischen Theologie eingebürgert hat. Gottes Existenz, die Unsterblichkeit der Seele und die Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung lassen sich mit zwingender Evidenz erweisen. So wird es dem Glauben ein Leichtes, die göttliche Offenbarung für wahr zu halten. Und der durch die Gottesoffenbarung erleuchteten Vernunft wird es wiederum möglich, die Mysterien des Glaubens, *quae sunt supra rationem,* in theologischer Spekulation zu erfassen und die Wahrheit dieser Glaubensgeheimnisse gegenüber ihren Leugnern zu rechtfertigen. *Naturalis ratio subservit fidei* (S. Th. I q. 1 a. 8), die Vernunft ist Bahnbrecherin, Helferin und Begleiterin des Offenbarungsglaubens. Gott selbst ist die Quelle aller Wahrheit und Erkenntnis, der natürlichen wie der übernatürlichen, darum kann zwischen dem *lumen naturalis rationis* und dem *lumen divinae revelationis* (S. Th. I q. 1 a. 1) kein Widerspruch bestehen; Vernunftweisheit und Kirchenlehre, Philosophie und Theologie einen sich in einer idealen Harmonie. Wie Natur und Gnade[5], menschliche Willenstätigkeit und göttliches Heilswirken, so vermählen sich auch Glaube und Wissen zu einem fruchtbaren Bunde. Während die größten religiösen Genien, ein Paulus und Luther, das göttliche Offenbarungsgeheimnis in seiner ganzen Irrationalität erfuhren, und darum aller Vernunft trotzten und alle Weltweisheit verachteten, schaute dieser theologische Genius das geheimnisvolle Mysterium des Göttlichen als gedankliche Wahrheit und suchte es zu durchdringen und auszudrücken mit den Mitteln philosophischer Begriffe. In seiner geistigen Universalität hat der Katholizismus das einseitig-irrationale Frömmigkeitsideal der evangelischen Genien verworfen und die Harmonie von *ratio* und *fides* als kirchliche Norm verkündet.

[4] „Actus fidei essentialiter consistit in cognitione et ibi est eius perfectio" (De fide a. 2).

[5] „Gratia non tollit naturam, sed perficit". S. Th. I q. 1 a. 8.

Mit derselben Meisterschaft versteht es Thomas von Aquino Schrift und Kirchenlehre miteinander auszugleichen; er kennt keine andere Offenbarung als die in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes niedergelegte; dennoch erkennt er neben der *auctoritas scripturae* die *auctoritas Romani pontificis* an (S. Th. II 2 q. 1 a. 9/10). Das, was in der Bibel zerstreut, verschiedenartig und dunkel (*diffuse et variis modis et in quibusdam obscure*) enthalten ist, muß, damit kein Irrtum sich ergebe, klar und deutlich im kirchlichen Dogma ausgesprochen werden (S. Th. I q. 1 a. 8). Dem römischen Oberpriester steht es jederzeit zu, die alte Offenbarungswahrheit in einem neuen Symbolum zu formulieren, das von der ganzen Kirche Anerkennung fordert. Durch diese einfache Vermittlung wahrt Thomas strenge die Tendenz der biblischen Theologie und vermag zugleich alle Lehrentscheidungen der römischen Kirche anzuerkennen. Beiden Autoritäten, der der Bibel und der des Papsttums, unterwirft er sich ohne alle Einschränkung.

Diese Kunst der logischen Harmonisierung befähigt den Aquinaten auch die beiden gegensätzlichen Kirchenbegriffe festzuhalten, die durch alle Jahrhunderte hindurch sich den Rang streitig machten, den spiritualistisch-prädestinatianischen und den institutionell-hierarchischen. Die Kirche ist ihm ebenso die *congregatio fidelium* (Summ. suppl. q. 23 a 1), die übernatürliche Lebensgemeinschaft, in der alle eins sind im Glauben und Lieben, wie die *congregatio politica,* in der *rectores* und *subditi* einander gegenüberstehen (l. c. q. 26 a. 1), die äußere Rechtsorganisation, welche in objektiver Weise die sakramentalen Gnaden vermittelt. Auch diese unvereinbaren Auffassungen von der Kirche konnte die dialektische Systematik des *doctor angelicus* versöhnen.

Als Virtuos des Kompromisses offenbart sich Thomas auch in seiner Lehre von der christlichen Vollkommenheit. Er versteht es, das doppelte Christentum, das die katholische Kirche vertritt, das der Weltchristen und das der Mönche, zu verfechten, und doch eine Formel zu finden, in der diese beiden Gegensätze verwischt sind. Der *status perfectionis,* die *religio* im Vollsinne des Wortes, ist nur das asketisch-mönchische Lebensideal. Die *religiosi* sind jene, welche die *consilia evangelica* befolgen, die die Gelübde der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams abgelegt haben. Das Mönchtum bedeutet aber noch nicht die Vollkommenheit, sondern nur den Weg zur Vollkommenheit, das *exercitium et disciplina, per quam pervenitur ad perfectionem;* die „evangelischen Räte" sind *perfectionis instru-*

menta. Auch bestreitet Thomas nicht die prinzipielle Möglichkeit, auf einem anderen Weg als dem des mönchischen Lebens zur Vollkommenheit zu gelangen, aber die Befolgung der „Räte" ist der sicherste und geradlinigste Weg zum vollkommenen Leben in Gott und zur ewigen Seligkeit[6]. So hat es Thomas zustande gebracht, die in der katholischen Kirche übliche Unterscheidung von „Vollkommenen", d. h. Asketen, und „Unvollkommenen", d. h. in der Welt Wirkenden festzuhalten und doch zugleich umzubiegen und zu korrigieren.

Thomas von Aquino offenbart sich als Überbrücker von scheinbar unvereinbaren Gegensätzen. Was in der empirischen Kirche unausgeglichen nebeneinander steht, das fügt sich in seinem monumentalen dogmatischen Bau glatt und reibungslos ineinander. Was im kirchlichen Gesamtleben unorganischer Rest ist, gliedert sich seinem logischen System ohne Schwierigkeiten ein. Alle Religionstypen, die der Katholizismus in seinem Schoße umschließt, kann das scharfe Auge des Religionshistorikers in der *Summa* des Aquinaten wiedererkennen. Die primitive Religion des Volkes findet hier ihre Rechtfertigung. Ganz rohe vulgäre Sitten wie das Tragen von Reliquien als Amuletten haben im Aquinaten einen theologischen Anwalt (S. Th. II/II q. 96 a. 4). Im Sakramentsbegriff des „engelgleichen" Lehrers klingt die primitive Vorstellung von der den Elementen innewohnenden wunderbaren „Macht" und Kraft leise nach. In den Sakramenten steckt eine von Gott hineingelegte *vis* oder *virtus spiritualis* (S. Th. III q. 62 a. 4), die übernatürliche Wirkungen in der Seele des Gläubigen nach sich zieht. Auch die realistische Auffassung von der Wandlung der eucharistischen Elemente durch das Wort des mit göttlicher Kraft ausgerüsteten Priesters ist von Thomas vertreten worden. Zur *potestas,* die durch die Priesterweihe vermittelt wird gehört die *virtus consecrativa* (S. Th. III q. 82 a. 1). Nur ein Gradunterschied trennt diese theologische Auffassung der Transsubstantiation von dem massiven Wandlungsglauben der Volksmassen. In gleicher Weise hat Thomas der katholischen Gesetzesreligion in seinem theologischen System breiten Raum gewährt. Er definiert geradezu das Christentum als die *lex fidei et gratiae* (Quodlibet. IV 13). Seine Theorie des Glaubens ist ebenso legalistisch wie rationalistisch; Glaube ist Zustimmung des Verstandes zu den durch die Kirchenlehre vermittelten Offenbarungswahrheiten, ein Akt demütigen Ge-

[6] S. Th. II/II q. 184 a. 1—4; q. 186 a. 1.

horsams, ein *meritum;* die intellektuelle Zustimmung zur Kirchenlehre empfängt ihren Antrieb durch den Willen, der angelockt wird durch das *praemium vitae aeternae,* das den Gläubigen von Gott verheißen ist[7]. Dieser „unevangelische" gesetzlich-verdienstliche Glaubensbegriff, der in der römischen Kirche zur unumstößlichen Norm wurde, hat durch den Aquinaten seine klassische Formulierung erfahren. In gleicher Weise ist Thomas der große Apologet des juridischen Kirchensystems; er hat dem kanonistischen Rechtsgedanken seinen Platz innerhalb der katholischen Dogmatik verschafft. Von ihm stammt die Definition der Kirche als eines „politischen" Gebildes; er hat, bestimmt durch die Macht der kirchlichen Tatsachen — freilich auch irregeführt durch gefälschte kirchenpolitische und patristische Dokumente — die papalistische Idee in ihrer vollen Schärfe verfochten und so den römischen Päpsten die kräftigste Handhabe für ihre unersättlichen hierarchischen Ansprüche geboten. Die Idee des päpstlichen Amtsprimates und Universalepiskopates, der päpstlichen Unfehlbarkeit und Weltmonarchie hat keinen bedeutenderen und geistvolleren Verfechter unter den großen katholischen Gottesgelehrten als den *doctor angelicus.* Der Papst ist das *caput totius ecclesiae* (S. Th. II/II q. 1 a. 10) — ein Ausdruck, den das Neue Testament Christus dem Herrn vorbehält. Er hat die *plenitudo potestatis* in allen kirchlichen Angelegenheiten (l. c. q. 89 a. 9); er hat das Recht, dogmatische Entscheidungen darüber zu fällen, was der wahre Glaube sei; er kann jederzeit ein neues Glaubenssymbol proklamieren. Er ist der Bischof der Gesamtkirche, er hat das *regimen immediatum* über alle Bistümer der Erde (S. Th. II/II q. 1 a. 10); die anderen Bischöfe sind ihm nur *in partem sollicitudinis,* sozusagen als diözesane Generalvikare beigegeben (Sent. IV d 20 q. 1 a. 4). Ihm sich in Demut zu beugen ist *de necessitate salutis*[8]. Aber nicht nur geistliche, sondern auch irdische Gewalt hat er zu beanspruchen; als Statthalter Christi hat er den Vorrang vor allen Fürsten der Erde, er kann sie des Thrones entsetzen und die Untertanen ihres Eides entbinden. Es ist erstaunlich, daß dieser theologische Genius seine hohe Geisteskraft in den Dienst des Papalismus gestellt und mitgeholfen hat, das politische System des Kuria-

[7] De fide a. 1: „Et sic etiam movemur ad credendum dictis, inquantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae, et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur."

[8] Opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum quartum, II, 38.

lismus zu befestigen, von dem das religiöse Leben des Katholizismus in eiserne Fesseln geschlagen wurde. Schon aus diesem Grunde war es eine Pflicht der Dankbarkeit, daß die römische Kirche diesem Theologen den Ehrensitz unter den *doctores ecclesiae* verliehen hat.

Neben die primitive Sakramentsreligion, die legalistische Religion des Gehorsams und der verdienstlichen Werke, die juridisch-hierarchische Kirchenreligion tritt beim Aquinaten wie im gesamten Katholizismus die rationale Religion des Gotterkennens. Thomas hat nicht nur die formalen Elemente der aristotelischen Philosophie übernommen, sondern auch den Rationalismus der aristotelischen Gottesidee. Als Aristoteliker schaut er die ganze Welt der Religion auf der Ebene der Erkenntnis. Der Intellekt ist die höchste aller Seelenkräfte, sogar *altior et nobilior voluntate* (Summ. Contra gentil. III 25,7). Der Glaube ist ein Erkennen Gottes, die Gottesoffenbarung die Mitteilung eines Systems von gedanklich faßbaren Begriffen; selbst das prophetische Gottschauen und Gotthören wird ganz unter intellektualistischen Gesichtswinkel gestellt: „*prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae impressa ex revelatione divina per modum cuiusdam doctrinae*“ (S. Th. II/II q. 172 a. 3). Auch die wonnevolle Gottesschau im Jenseits besteht in einem *intelligere* nach Art der θεωρία der aristotelischen Weisen (Summ. contr. gentil. III 25, 7); sie ist die *perfecta Dei cognitio* (De fide art. 10)[9]. Kann es eine stärkere Rationalisierung der urkräftigen Gotteserfahrung geben als sie in der thomistischen Theologie durchgeführt wurde? Das irrationale Geheimnis des Ewigen, das jeder vernunftmäßigen Erkenntnis spottet, erscheint hier entleert, das ἀκατάληπτον des Göttlichen verkannt.

Und doch hat dieses rationale Element in der Theologie des Aquinaten — genau so wie das primitive, gesetzliche und rechtliche Element — ein starkes Gegengewicht in den evangelischen und mystischen Elementen seines theologischen Denkens und religiösen Lebens. Der Glaube, der doch als eine intellektuelle Funktion betrachtet wird, ist im tiefsten Grunde ein göttliches Gnadengeschenk; es gibt kein Gotterkennen ohne den *habitus fidei divinitus infusus* (De fide art. 4). Noch deutlicher als im Glaubensbegriff offenbart sich der eminent

[9] Vgl. S. Th. I/II, q. 3 a. 8: „Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae.“ Summ. c. gentil. IV q. 42, a. 1: „Ultima autem salus est, ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione virtutis primae.“

evangelische Charakter der thomistischen Theologie in ihrer streng christozentrischen Einstellung. „Christ wird derjenige genannt, der ganz Christo gehört. Christo aber gehört der Mensch nicht bloß dadurch an, daß er den Glauben an Christus hat, sondern daß er vom Geiste Christi durchdrungen, sich zu tugendhaften Werken aufschwingt und in der Nachfolge Christi den Sünden abstirbt" (S. Th. II/II q. 124 a. 5). Alles Religiöse, Sittliche und Kirchliche wird von Thomas auf Christus, das *verbum incarnatum*, bezogen und empfängt eben durch diese Hinwendung auf ihn ein christliches Gepräge. Alle Kirchengesetze und Kirchenämter sind seine Stiftung, alle kirchlichen Lehren sind von ihm geoffenbarte Wahrheit. Alle Sakramente haben ihre *virtus* und *efficacia* von Christus, und zwar von seinem sühnenden Leiden und Sterben[10]. Christus selbst bewirkt alle sakramentalen Handlungen in der Kirche; er ist es im Grunde, der tauft, der die Sünden nachläßt, er ist der Hohepriester, der täglich sich auf dem Altare opfert; er ist es, der in der Priesterweihe immer wieder Verkünder seines Wortes und Ausspender seiner Geheimnisse erwählt. Doch noch tiefer ist der *doctor angelicus* in die Wunderwelt des Evangeliums eingedrungen; wie Jesus, Paulus und Johannes, wie Augustinus und Luther hat er die Liebe als das Geheimnis des Göttlichen erkannt; der aristotelische Gott der strengen Kausalität weicht dem Gott des Evangeliums, der eitel lauter Liebe und Barmherzigkeit ist. „Gott ist die Liebe"; aus Liebe hat Gott die Welt und den Menschen geschaffen, aus Liebe hat er ihn erlöst, aus Liebe führt er ihn zur ewigen Seligkeit. „Thomas stellt den Begriff der Liebe in den Mittelpunkt seiner Gedankenbildung"; in ihm gipfelt seine ganze Kosmologie und Soteriologie, seine ganze Christologie und Gnadenlehre, „in ihm läßt er alle Linien sowohl der augustinisch-aristotelischen Metaphysik als auch der christlichen Überlieferung konvergieren[11]". Die Liebe ist ihm aber nicht nur die Grundkraft des göttlichen Wirkens, sondern auch des sittlich-religiösen Lebens des Menschen; sie ist nicht nur der Zentralgedanke der Dogmatik, sondern auch der Ethik. Im Mittelpunkte des farbigen Gemäldes, das er aus den „drei göttlichen Tugenden" (Glaube, Hoffnung und

[10] „Tota efficacia sacramentorum in eo (Christo) originaliter erat" (De verit. q. 29 a. 4). „Ecclesiae sacramenta ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent" (S. Th. III q. 60). „Sacramenta novae legis habent virtutem ex passione Christi" (S. Th. III q. 62 a. 5).

[11] Seeberg, Dogmengeschichte, III² 368.

Liebe) und den vier Kardinaltugenden der antiken Philosophie entwirft, steht die übernatürliche Gottes- und Nächstenliebe[12]; die *caritas* ist ihm die Königin aller Tugenden. Sie ist auch die Triebfeder, der Grundzug des kirchlichen Lebens, das einende Band, welches die Glieder des mystischen Leibes unter sich und mit dem gemeinsamen Haupte Christus verbindet (S. Th. II/II q. 39 a. 1). Ja, auch die Vollkommenheit des Mönches sieht Thomas nicht in der vollendeten Weltabgeschiedenheit, sondern in der *perfectio caritatis* (S. Th. II/II q. 186 a. 3). Hier wird es offenbar, daß auch in jenem universellen Geiste, der die ganze Fülle katholischen Lebens in sich zu begreifen vermochte, das Herz evangelischer Frömmigkeit pochte. Thomas, der genialste aller katholischen Systematiker, war auch ein beredter Dolmetsch des Evangeliums von Gottes und der Menschen Liebe.

Doch so ergreifend die thomistische „Theologie der Liebe" sein mag, so sehr der Gedanke der göttlichen Liebe dieses ganze weitausgebreitete Gedankensystem zu durchdringen vermag, es ist doch nicht das reine Evangelium Jesu und von Jesus, das dieser Denker in ein theologisches Gewand hüllt. Der thomistische Begriff der göttlichen Liebe ist ebenso plotinisch wie neutestamentlich; er umfaßt die beiden so verschiedenen Welten neuplatonischer Mystik und evangelischen Heilsglaubens. Liebe ist für ihn ἔρως und *caritas*. Wie bei Augustinus, so gipfelt auch bei Thomas das ganze theologische System im neuplatonischen Gottes- und Seligkeitsgedanken. Wie Augustinus als Mystiker ein Schüler Plotins war, so ist der Aquinate als Mystiker ein Schüler des Areopagiten, zu dem er wie zu einer apostolischen Autorität emporschaut. Gottes Wesen ist das reine Sein, *esse* und *essentia* fallen bei ihm zusammen. (De ente et essent. c. 6; I Sent. d. 8, 1, 1.) Der mystische Gottesbegriff, wie ihn die größten spekulativen Mystiker des Morgen- und Abendlandes formuliert haben, kehrt hier wieder; Gott ist für Thomas dasselbe, was er für Plato und Yâjñavalkya war: τοῦ ὄντος ὄν (Rep. 6, 490 B) *satyasya satyam* (Brhad-âraṇyaka-Upaniṣad II 1, 20). Alles ist diesem Ursein entströmt, alles muß zu ihm wieder zurückkehren, in seine unendliche Seinsfülle. Die *ultima et perfecta beatitudo*, das Ziel aller Sehnsucht, besteht in der kontemplativen Schau des geheimnisvollen göttlichen Wesens, in der *visio divinae essentiae*, in der *contemplatio divinorum*. Nicht die Herrschaft Gottes über die ganze Welt, sondern die kontemplative Ruhe der Einzelseelen im *bonum*

[12] Grabmann, Thomas von Aquin, 1917³, 134.

universale ist das Endziel alles göttlichen Heilswirkens und aller menschlichen Heilssehnsucht[13].

So lassen sich denn die Formelelemente des Katholizismus in ihrer ganzen Vielgestaltigkeit und Gegensätzlichkeit in der *Summa* des Aquinaten aufdecken. Aber genau so wie der Katholizismus nicht nur in seiner Ganzheit, sondern auch in seinen Einzelformen eine *complexio oppositorum* darstellt, so schauen wir auch bei Thomas in der theologischen Theorie einzelner kirchlicher Erscheinungen ein Spiegelbild der widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens. Ein besonders lehrreiches Beispiel hierfür ist die scholastische Lehre vom Bußsakrament, die im wesentlichen die Gedanken des Aquinaten wiedergibt und in der heutigen Kirche normative Gültigkeit erlangt hat[14]. Die priesterliche Absolutionsformel besitzt sündentilgende Kraft, sie trägt die sakramentale *efficacia* und *virtus* in sich, sie kompletiert in übernatürlicher Weise die *attritio*, die aus dem *timor servilis*, der Furcht vor Gottes Strafe geborene, „unvollkommene Reue“[15] und löscht alle Schuld aus; sie verschließt die Pforten der Hölle und sichert die Erlangung der ewigen Seligkeit; das ist das primitiv-sakramentale Element in der scholastischen Bußdoktrin. Mit diesem Element kreuzt sich das legalistische: Um Vergebung der Sünde zu erlangen, ist es nötig, alle schweren Sünden zu erforschen und zu bekennen, einen „Akt“ der übernatürlichen Reue zu erwecken und die vom Priester bestimmte „Genugtuung“ zu leisten. Der Gedanke der pflichtmäßigen, gesetzlichen Leistung kommt im Bußsakrament in voller Schärfe zum Ausdruck; ohne *satisfactio operis*, ohne *poena satisfactoria*, gibt es keinen vollgültigen Empfang des Beichtsakramentes; der Sünder schuldet Gott eine *illatae iniuriae recompensatio* (Suppl. q. 12 a. 3), er muß Buße tun, er muß Bußwerke *(operatio exterior laboriosa)* vollbringen, um die Beleidigung Gottes zu sühnen *(ad placandam divinam offensam)* und durch Sündenstrafen abzutragen. Mit der Idee der gesetzlichen und verdienstlichen Leistung verbindet sich nun der juridische Kirchengedanke: Im Sakrament der Buße übt die Kirche die ihr anvertraute göttliche Rechtsvollmacht, die Schlüsselgewalt *(virtus clavium)* aus. Die Wirksamkeit des Beichtvaters ist eine richterlich-juridische, er ist der *iudex ecclesiasticus*

[13] S. Th. I/II q. 2 a. 7 f.; q. 3 a. 5.

[14] Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III² 475 ff.

[15] Die attritio ist „quaedam displicentia de peccatis commissis, sed non perfecta“ (Suppl. q. 1 a. 2).

(Suppl. q. 17 a. 2); nicht für alle Fälle ist er zuständig, es gibt *casus reservati,* die der höheren oder höchsten Instanz vorbehalten sind. Die kirchliche Schlüsselgewalt bezieht sich jedoch nicht nur auf das „Binden" und „Lösen", das „Nachlassen" und „Behalten" von Sünden, sondern auch auf die Festsetzung und Nachlassung von Sündenstrafen. Die Kirche kann kraft ihrer Rechtsvollmacht und auf Grund des *thesaurus supererogatorius* heiliger Werke, über den sie verfügt, die schweren Bußen, durch welche der Sünder die ihm gebührenden Sündenstrafen abbüßen müßte, in relativ leichte Leistungen verwandeln *(relaxare),* in die Ablaßwerke. Über diesem komplizierten Bau juridischer, gesetzlicher und sakramentaler Ideen leuchtet aber die Sonne der evangelischen Heilsgnade: Gottes schenkende und vergebende Huld wird jedem zuteil, der in seinem Herzen Buße tut, der in Reue und Zuversicht seine Zuflucht nimmt zu Gottes Gnadenstuhl. Doch auch das mystische Element der katholischen Frömmigkeit darf in dieser *complexio oppositorum* nicht fehlen. Die höchste Form der Reue ist die *contritio,* die aus der reinen Liebe zu Gott, als dem *summum bonum* hervorgeht. Diese Gottesliebe ist keine andere als der *amor Dei mysticus,* die selbstvergessene Hingabe an das eine, höchste Gut. Sie besitzt sündentilgende Kraft auch außerhalb des Bußsakramentes; sie öffnet selbst dem schwersten Sünder die Tore des Himmels; die mystische Gottesliebe vermag dasselbe, was das Zusammenwirken von Gesetzesreligion und kirchlicher Rechtsgewalt erreicht. Aber sie darf sich nicht vom Sakrament der Kirche lösen, sondern muß den Zusammenhang mit ihm wahren. Darum kann auch die mystische Liebesreue nur wirksam sein *cum voto sacramenti,* d. h. in Verbindung mit dem *propositum confitendi* (Suppl. q. 6 a. 1; q. 10 a. 1; Quodlib. IV q. 7 a. 10). So ist die scholastische Bußlehre, an deren Formulierung Thomas einen besonderen Anteil hat, ein ausgezeichnetes Spiegelbild der widerspruchsreichen Vielheit des Katholizismus. Die unvereinbaren Elemente, die in der Wirklichkeit sich gegenseitig aufheben, umgibt die scholastische Theologie mit einem kunstsinnigen dialektischen Gehäuse, das die inneren Widersprüche geschickt zu verdecken vermag.

Thomas von Aquino ist ein Genius der theologischen Systematik und scholastischen Dialektik, der größte Baumeister unter den katholischen Kirchenlehrern. Er hat einen Gedankendom geschaffen, der ob seiner monumentalen Größe und klaren Linienführung dieselbe Bewunderung verdient wie ob der unendlichen Mannigfaltigkeit seines

Innenschmuckes. Und doch — in diesem universellen Geist, in diesem Genius der metaphysischen Spekulation, schlägt ein kindlich frommes Herz. Thomas, der wie kein anderer das stahlblanke Schwert der Dialektik zu führen wußte, der mit dem scharfen Auge des Intellekts in die tiefsten Mysterien hineinschaute, kniete als demütiger Beter vor dem Geheimnis des menschgewordenen Gottes. Aus all den monotonen scholastischen Deduktionen und Argumentationen klingen die zarten und weichen Laute einer tiefinnigen Herzensfrömmigkeit heraus; aber in ihrer vollen Kraft und reinen Schönheit tönen sie uns erst aus seinen Hymnen und Gebeten entgegen; sie offenbaren Thomas, den grübelnden Rationalisten, als den großen Beter und Gebetssänger. Er, der die größten Gegensätze in der Einheit des theologischen Axioms zusammenfassen konnte, war auch imstande, den konsequentesten theologischen Intellektualismus mit der schlichtesten Herzensfrömmigkeit zu vereinen. Doch diese seine Herzensfrömmigkeit ist unverfälschte Sakramentsmystik. Thomas ist der redegewaltigste Dolmetsch der eucharistischen Mystik, welche im Mittelpunkt der gesamten Klosterfrömmigkeit des 13. Jahrhunderts steht. Das wunderbare *Officium* des neueingeführten Fronleichnamsfestes ist eine Schöpfung des Aquinaten. Die herrlichen eucharistischen Hymnen des römischen Missale und Breviers: *Lauda Sion Salvatorem; Pange lingua gloriosi corporis mysterium*; *Adoro te devote latens deitas* sind seine Dichtungen. Wohl klingt auch in ihnen bisweilen die subtile Spekulation über das Transsubstantionswunder an, aber schließlich verstummt alles Grübeln und Sinnen und die Seele wirft sich in anbetender Ehrfurcht nieder vor dem Mysterium der Mysterien, vor dem menschgewordenen Logos, der sichtbar gegenwärtig ist unter der Hülle der Hostie — *tibi se cor meum totum subicit.* Die Welt der theologischen Problematik ist entschwunden, die fromme Seele ist ganz versunken in das Geheimnis der göttlichen Liebe, die sich zu ihr herabbeugt, um sie teilnehmen zu lassen an ihrer Fülle und Seligkeit. Der große Philosoph und Theologe kniet anbetend vor dem eucharistischen Heilande. Im konsekrierten Brote darf er den schauen, dem all sein Denken und Grübeln gehört. In ergreifender Weise offenbarte sich diese glühende Liebe des Aquinaten zum Sakrament des Altares, als er das Herannahen seines Todes fühlte. Er ließ sich den Leib des Herrn bringen, kniete vor ihm nieder und verharrte lange in stiller Anbetung; dann sprach er: „Ich empfange dich, du Lösegeld meiner Seele, ich empfange dich, du Wegzehrung meiner Pilgerschaft. Dir

zuliebe habe ich studiert, gewacht, gearbeitet, gepredigt und gelehrt[16]." Um das eucharistische Geheimnis kreiste das Denken und Fühlen des scharfsinnigsten aller Kirchenlehrer wie das der einfältigsten Nonne. Weil er, den Engeln des Himmels gleich, ohne Unterlaß das göttliche Geheimnis anbetete, hat ihm die Nachwelt mit Recht den Ehrentitel des *doctor angelicus* verliehen.

So steht der Aquinate vor uns als Heros des theologischen Denkens wie als Genius der lebendigen Frömmigkeit. Er hat das Riesengebilde des Katholizismus mit der Fülle seiner Erscheinungsformen in ein einzigartiges theologisches System gebracht; er hat eine Harmonie zwischen Glauben und Wissen herzustellen unternommen; er hat in der Kirche die Trägerin einer universalen Geisteskultur geschaut; er ist katholisch, d. h. universell im vollsten Sinn des Wortes. Er hat den Katholizismus in seiner ganzen Weite erfaßt und dargestellt, er ist aber in gleicher Weise in seine Tiefe gedrungen; das Herz der katholischen Frömmigkeit, die sakramentale Mystik, ist auch das Herz seiner innigen und zarten Frömmigkeit gewesen. Als Denker wie als Mensch, als Theologe wie als Frommer, als Systematiker wie als Hymnendichter — stets ist er eine wunderbare Verkörperung katholischen Wesens. Nach ihm ist kein Kirchenlehrer mehr aufgetreten, der sich mit seiner Geistesgröße vergleichen könnte. Neben Augustinus gereicht keiner der katholischen Kirche zu solchem Ruhme wie er.

Kapitel 4

DIE FRÖMMIGKEIT DES HEILIGEN FRANZ VON ASSISI

Die katholische Kirche umfaßt in der Schar ihrer Heiligen gewaltige Denker und naive Fromme, gelehrte Theologen und ungelehrte Laien. An beiden kann man die Eigenart katholischen Geistes in gleicher Weise erkennen. Der einfältige *poverello* von Assisi ist ein nicht minder bedeutender Repräsentant katholischen Wesens wie der große Dominikanertheologe von Aquino. Wohl sehen manche seiner modernen Bewunderer in ihm einen „von der Kirche nur zu Gnaden angenommenen Ketzer" (Thode), einen „Vorreformator", einen neuzeitlichen Genius, der sich in kühnem Fluge über das enge Kirchen- und Dogmenchristentum des Mittelalters erhoben habe. Vor allem ist es das mit hinreißendem Schwung geschriebene Buch des reformierten Theologen Paul Sabatier gewesen, das diesen mittelalterlichen

[16] Endres, Thomas von Aquin 95.

Heiligen dem modernen Empfinden nahebrachte. Andere evangelische Theologen erblicken in dem umbrischen Bettelmönch einen Wiederentdecker des wirklichen Jesus, einen Verkünder des hehren Ideals der Jesusnachfolge. Kein Geringerer als Paul Wernle, dem an der Aufdeckung des historischen Jesusbildes ein besonderer Anteil gebührt, hat Franz von Assisi als Vertreter der echten, schlichten Jesusfrömmigkeit mit überschwänglichen Worten gepriesen: „Der Protestantismus hat keine solche Gestalt aufzuweisen, sie steht für uns da, um unsere Theorien von mönchischer Werkgerechtigkeit und Unfreiheit auszulachen und uns zu sagen, daß es über Protestantismus und über Aufklärung und Modernität noch etwas Größeres gibt: Jesus selbst, der Mensch und Laie mit seiner Liebe und Seligkeit[17]". Allein es ist nicht minder falsch, Franz als einen evangelischen Genius zu betrachten, wie ihn als Heros eines modernen Frömmigkeitsideals zu verherrlichen. Franz ist vielmehr katholischer Frommer vom Scheitel bis zur Sohle, sein Christentum ist kein anderes als das mystisch-katholische Christentum des Mittelalters, mag auch die äußere Form noch so sehr dem apostolischen Lebensideal gleichsehen und das Auge des Gegenwartsmenschen berücken. Franz will katholisch sein im Denken und Reden, und er will, daß alle seine Brüder es ebenso seien wie er: „*Omnes fratres sint et vivant et loquantur catholice. Si quis vero erraverit a vita catholica in dicto vel facto et non se emendaverit, a nostra fraternitate penitus expellatur*[18]." Katholische Gesinnung und katholisches Bekenntnis sind nach der *regula prima* unbedingte Voraussetzung für die Zugehörigkeit zum Bettelorden des Heiligen. Franz selbst hat seine katholische Geistesart in seinem ganzen Leben und Wirken bekundet. Seine lebendige Frömmigkeit ist ein ebenso deutlicher Reflex des katholischen Universalismus wie die abstrakte Theologie des Aquinaten.

Auch Franz von Assisi, dieser Genius mystisch-katholischer Frömmigkeit, hat dem vulgären Katholizismus seinen Tribut gebracht. Er ist von einer grenzenlosen Devotion gegen die Priester seiner Kirche erfüllt; er betrachtet sie als seine „Herren", ja er erkennt in ihnen den Herrn Jesus selbst, weil sie — und nur sie — die Macht haben, Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut zu verwandeln und den

[17] Einführung ins theologische Studium 211.

[18] Reg. prima 19; H. Böhmer, Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, Tübingen, 1904, 17.

Gläubigen zu reichen[19]. Auch seine kindliche Verehrung der Gottesmutter stellt ihn auf eine Stufe mit den naiven katholischen Frommen. Er, der große Christusmystiker, singt in innigem Gebet das Lob der Himmelskönigin, seiner hohen Herrin[20]. Ebenso bildet die gesetzlich-verdienstliche Religion einen Bestandteil der franziskanischen Frömmigkeit. Das Beten der kirchlichen Tageszeiten ist für ihn nach der traditionellen katholischen Auffassung *divinum officium*, das in peinlicher Treue zu befolgen ist. Die Laienbrüder genügen dieser Verpflichtung dadurch, daß sie täglich eine große Anzahl *Paternoster* und *Gloria Patri* beten[21]. Das formelhafte Gebet mit seinen zahllosen mechanischen Wiederholungen ist auch von diesem Genius der Frömmigkeit gutgeheißen und vorgeschrieben worden. Als wahrhaft katholischer Frommer aber teilt Franz nicht nur die vulgärkatholischen Vorstellungen, er bezeugt auch seine Kirchentreue im strengsten Gehorsam gegen die Hierarchie. Nichts hat er gegen den Willen des Papstes unternommen, in allem hat er sich dessen Urteil unterworfen. Sein Ideal war die buchstäbliche Nachfolge Jesu und die Erneuerung des apostolischen Lebens, seine erste Regel bestand zum guten Teil in einer Zusammenstellung von Worten des synoptischen Jesus. Dennoch hat er es nicht gewagt, nach dieser Regel mit seinen Jüngern zu leben ohne die Gutheißung des apostolischen Stuhles[22]. Franz mußte hart um die kirchliche Anerkennung seines Lebensideals kämpfen; denn die Kirchenbehörde betrachtete die neue Brüderschaft mit großem Mißtrauen; sie suchte ihr darum den überkirchlichen Charakter zu rauben, sie zu verkirchlichen und zu einem gefügigen Werkzeug in ihrer Hand zu machen. Franz mußte

[19] „Et ipsos et omnes alios volo timere, amare et honorare sicut meos dominos. Et nolo in ipsis considerare peccatum, quia Filium Dei discerno in ipsis et domini mei sunt. Et hoc propter hoc facio, quia nihil video corporaliter in hoc saeculo de ipso altissimo Filio Dei nisi sanctissimum corpus et sanctissimum sanguinem suum, quod ipsi recipiunt et ipsi soli aliis ministrant" (Testamentum; Böhmer, Analekten 36).

[20] „Ave domina sancta, regina sanctissima, Dei genitrix Maria, quae es virgo perpetua, electa a sanctissimo patre de coelo, quam consecravit cum sanctissimo dilecto Filio et Spiritu Paraclito, in qua fuit et est omnis plenitudo gratiae et omne bonum. Ave palatium eius. Ave domus eius. Ave vestimentum eius. Ave ancilla eius. Ave mater eius . . ." (Salutatio B. Mariae Virginis; Böhmer, Analekten 70).

[21] Regula prima 3; Böhmer, Analekten 3 f.

[22] Die Regula prima beginnt mit den Worten: „Haec est vita evangelii, quam frater Franciscus petit a domino papa Innocentio concedi sibi et confirmari . . . . Frater Franciscus et quicumque erit caput istius religionis promittat obedientiam et reverentiam domino Innocentio papae et successoribus eius . . ." (Böhmer, Analekten 1).

sehen, wie sein Ideal immer wieder beschnitten wurde, wie das Beste und Teuerste seiner Jüngerschaft geraubt wurde. Welch ein gewaltiger Unterschied besteht zwischen der *regula prima* des Heiligen und der *regula bullata*, in der das franziskanische πνεῦμα gedämpft und die freie Brüderschaft des Armen in einen regelrechten kirchlichen Orden verwandelt ist! Und Franz beugte sich ohne Widerspruch und ohne Murren. Nichts lag ihm so ferne, als sein Ideal durch einen Bruch mit der Kirche in die Wirklichkeit umzusetzen. In tiefster Demut blieb er dem „Herrn" Papst ergeben, obwohl ihm dieser Enttäuschung über Enttäuschung bereitete — ein Musterbeispiel katholischer Kirchentreue und katholischer Unterwürfigkeit.

Trotz dieser katholischen Gesinnung wollte der Heilige von Assisi nichts anderes sein als „evangelischer" Christ. Evangelium war für ihn das Leben und die Verkündigung Jesu, wie sie in den synoptischen Evangelien uns entgegentritt. Die Nachahmung des armen Lebens Jesu, die genaue Erfüllung aller religiösen und sittlichen Anweisungen, die Jesus seinen Jüngern gab, war für ihn das evangelische Leben. Als er Jesu Aussendungsrede an seine Jünger las, da hatte er dieses evangelische Ideal erfaßt; „das will ich," rief er aus, „das ist es, was ich suchte, und von heute an will ich alle meine Kraft daransetzen". Und er warf Stock, Schuhe und Beutel weg, und arm wie die Apostel, zog er aus, um das Gottesreich zu verkündigen. „*Ipse Altissimus revelavit mihi, quod deberem vivere secundum formam sancti evangelii*[23]." Seine erste (verloren gegangene) Regel stellte er aus schlichten Worten Jesu zusammen, „*sancti evangelii praecipue sermonibus utens*[24]", wie sein Biograph sagt. Wahrscheinlich umfaßte sie folgende Logia: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin und verkaufe alles, was du hast" (Matth. 19, 21). „Ihr sollt nichts mit euch nehmen auf den Weg, weder Stab, noch Tasche, noch Brot, noch Geld" (Luk. 9, 3). „Will mir jemand nachfolgen, so verleugne er sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach" (Matth. 16, 24)[25]. Auch die ausführlichere Fassung dieser Regel (genannt *regula prima*) schärft diesen evangelischen Grundgedanken der Jesusnachfolge mit aller Entschiedenheit ein: „*Teneamus ergo verba, vitam et doctrinam et sanctum eius evangelium*[26]." Auch in ihr setzt Franz in

[23] Testamentum; Böhmer, Analekten 37.

[24] Thomas de Celano, Legenda prima c. 13, 32.

[25] Vgl. Thomas de Celano, Vita secunda I c. 10; Böhmer Analekten 83 f.

[26] Regula prima 22; Böhmer, Analekten 22. Vgl. ebenda 1 (Böhmer S. 1): „Regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in obedientia, in castitate et sine proprio et Domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi . . ."

mosaikartiger Kunst ein evangelisch-urchristliches Lebensideal aus schlichten Jesusworten zusammen. Es ist wundersam zu sehen, wie er die herrlichsten Logien zusammenstellt und in ihnen das Ideal seiner Bruderschaft ausspricht[27]. Aus allen diesen Herrenworten schimmert eines in besonders wundersamem Glanze: Jesu Wort von dem Primat der dienenden Bruderliebe (Matth. 23, 11). Schauen wir hier nicht das herrlichste Ideal des Christentums, ein Abbild des unvergänglichen Urbildes? Ist diese *regula* des *poverello* nicht ein Widerhall der „Regel", die Jesus seinen Jüngern gegeben, eine Erneuerung seines Evangeliums?

Blicken wir aber tiefer in das Leben des Heiligen, lauschen wir auf die Herztöne seiner Frömmigkeit, so zeigt sich, daß diese Nachfolge Christi nur die äußere Hülle eines durchaus asketisch-mystischen Frömmigkeitsideals bildet. Franz hat die *forma evangelii*, aber nicht seinen ganzen Inhalt erfaßt. Die Brennpunkte des Evangeliums Jesu: Gottes schenkende und vergebende Liebe, Gottes Reich auf Erden, bilden nicht den Mittelpunkt seiner frommen Erfahrung. Franz ist Asket, Mönch und Mystiker. Wie einst der Mönchsvater Antonius ein Jesuswort zum Motto seiner asketischen Weltflucht machte, so hat Franz in dem Gedanken der Nachfolge Jesu eine willkommene biblische Form für sein asketisch-mystisches Armutsideal gefunden. Er wird nicht müde, den Haß des Lebens und die Mortifikation des Fleisches zu predigen. Der eigene Körper ist der größte Feind des Menschen; Heil dem, der ihn besiegt hat und im Zaume hält! „*Odio habeamus corpus nostrum.*" „*Spiritus Domini vult mortificatam et despectam, vilem et abiecetam et opprobriosam esse carnem nostram*[28]" — aus solchen Worten redet nicht der naturtrunkene Enthusiast, als den ihn uns die moderne romantische Franziskusauffassung schildert, sondern der harte, unbeugsame Asket, der in grausamster Weise seinen Körper peinigte. Er tötete seinen Gaumen ab, indem er keine gekochten Speisen aß oder sie durch Asche verdarb, sich fast kein Wasser gestattete und bisweilen vor Durst beinahe verschmachtete. Wenn eine fleischliche Versuchung ihn überfiel, so warf er sich im Winter in eine Grube Eis und blieb

[27] Matth. 5, 10 ff, 28, 39, 44; 6, 2, 16; 7, 3, 12, 14; 8, 22; 9, 12; 10, 6, 22, 23, 28, 32; 11, 8; 12, 43—45; 13, 19—23; 16, 24; 19, 21, 29; 20, 25, 28; 23, 8—10, 11, 24, 6; 25, 34; 26, 41; 28, 20; Mark. 7, 21, 22; 8, 35; 9, 28; 11, 25, 26; Luk. 6, 29, 30, 37, 38; 9, 3, 26, 62; 10, 4, 7, 8, 20; 11, 2; 12, 15; 13, 22; 14, 26; 17, 10; 18, 1, 19; 21, 19, 34, 36; 22, 19; 23, 26.

[28] Regula prima 22, 17; Böhmer, Analekten 19, 16 f.

in ihr so lange, bis die Anfechtung gewichen[29]. In der rücksichtslosen Kasteiung kann sich Franz mit den alten Wüstenmönchen wohl messen. Wie bei jenen, so zeigt sich auch bei ihm sein asketisch-weltflüchtiges Ideal in der Flucht vor dem Weibe. Seine Regel enthält eine ausdrückliche Warnung seiner Jünger vor jedem Verkehr mit Frauen. Die Frau erscheint ihm als „ein Hindernis für jene, die den rauhen Weg erklimmen wollen". „Mit Weibern verkehren und doch ihre Berührung meiden ist .... ebenso schwer, wie durch Feuer wandeln und die Fußsohlen nicht verbrennen[30]." Zum Kampf gegen den Körper und die Begierde kommt die Ertötung des eigenen Willens im demütigen Gehorsam. Der „vollkommene" Gehorsam, den ein Mönch erlangen soll, besteht in der gänzlichen Willenlosigkeit, wie sie der Leichnam besitzt. Nicht vom Stifter des Jesuitenordens, sondern vom heiligen Franz stammt das asketische Bild vom „Kadavergehorsam". Mit diesem Bild hat er die Frage seiner Jünger nach vollkommenem Gehorsam beantwortet[31]. Auch Jesu Armut und Demut sind für ihn nur Musterbeispiele des radikalen mystischen Entwerdens; alle Großtaten der Liebe, die er und seine Jünger an Armen, Verachteten, Kranken und Aussätzigen vollbringen, sind nur Proben des asketischen Heroismus, der um der Selbstertötung willen alles, auch das Schwerste leisten muß.

Die rauhe und schroffe Mortifikation des Heiligen ist aber nur der dunkle Hintergrund, von dem sich seine innige und zarte Mystik um so leuchtender abhebt. Wie bei allen großen katholischen Heiligen, so ist auch bei Franz die Mystik der eigentliche Brennpunkt seiner Frömmigkeit. Ihr mildes Licht überstrahlt seine vulgär-katho-

[29] Thomas de Celano, Legenda prima 16, 42.

[30] Thomas de Celano, Legenda secunda 78 übs. Schmidt, Basel, 1920, 172 f. Vgl. Regula prima 12 (Böhmer 13): „Omnes fratres, ubicumque sunt vel quocumque vadant, caveant sibi a malo visu et frequentia mulierum, et nullus cum eis consilietur aut per viam vadat solus aut ad mensam in una paropside comedat."

[31] „Eines Tages, da er mit seinen Gefährten zusammensaß, fing er plötzlich an zu seufzen und sagte: ‚Es gibt wohl kaum auf der ganzen Erde einen Mönch, der seinen Oberen vollkommen gehorsam ist.' Seine Gefährten fragten ihn voller Erstaunen: ‚So erkläre uns doch, Vater, worin besteht der vollkommene und höchste Gehorsam?' Er aber, indem er den Gehorchenden mit einem Leichnam verglich, antwortete: ‚Nehmet einen toten Körper und setzet ihn, wohin ihr wollt; er wird nicht widerstreben; wenn er an einem Platz ist, wird er nicht murren, wenn ihr ihn fortnehmt, wird er keinen Einspruch erheben, wenn ihr ihn auf einen Stuhl setzet, wird er niederblicken und nicht emporsehen, wenn ihr ihn mit Purpur bekleidet, wird er nur um so bleicher erscheinen.'" P. Sabatier, Leben des heiligen Franz, übs. v. Lisco, Zürich, 1919, 244.

lischen Vorstellungen, seinen Kirchengehorsam und seine Askese. Wohl bei keinem anderen katholischen Heiligen ist die Mystik so liebenswürdig, so bezaubernd und anziehend wie bei ihm. Wenn der christologische Begriff der permanenten *visio beatifica* sich überhaupt auf eine fromme Seele anwenden ließe, so wäre es nicht Jesus, der in der Gottverlassenheit sterbende Kämpfer, sondern Franz, der nach den Worten seines Biographen singend dem Tode entgegenschritt[32]. Er lebt in der Kontemplation des *summum bonum*, er schaut Gottes unendliche Schönheit und Liebe und darum ist sein Herz erfüllt von Jubel und Seligkeit. Sein seliger Enthusiasmus macht ihn zum jauchzenden *ioculator Domini*, zum dichtenden und singenden Troubadour des ewigen Königs. Sein Blick ist ohne Unterlaß dem unendlichen Gute zugewandt, in innigster Liebe hält er die ewige Schönheit umfangen[33]. Eben deshalb ist er imstande, allezeit die *ineffabilis pulchritudo* des Ewigen in jeder Schöpfung zu schauen. Die ganze sichtbare Natur wird ihm zum Transparent der göttlichen Herrlichkeit und Liebe. Die kindliche Naturliebe und Naturbegeisterung des heiligen Franz ist nur eine Ausstrahlung seiner zarten und innigen Mystik. Sein Sonnengesang ist nicht Naturpoesie, sondern mystische Poesie, geboren aus der Glut eines frommen Herzens, das in der dauernden Kontemplation des *summum bonum* lebte.

Wie im Gottesumgang, so offenbart Franz auch im Umgang mit Christus den mystischen Charakter seiner Frömmigkeit. Seine Christusliebe berührt sich aufs engste mit jener Jesusminne,

[32] Thomas de Celano, Legenda prima 109.

[33] Regula prima 23 (Böhmer 25): „Nihil aliud desideremus, nihil aliud velimus, nihil aliud placeat et delectet nos nisi Creator et Redemptor et Salvator noster, solus verus Deus, qui est plenum bonum, omne bonum, totum bonum, verum et summum bonum, qui solus bonus, pius et mitis, suavis et dulcis, qui solus est sanctus et iustus, verus et rectus, qui solus est benignus, innocens et mundus, a quo et per quem et in quo est omnis venia, omnis gratia, omnis gloria omnium penitentium, omnium iustorum, omnium beatorum in coelo gaudentium. Nihil ergo nos impediat, nihil separet, nihil interpollet. Ubique nos omni loco, omni hora et omni tempore, cotidie et continue credamus veraciter et humiliter et in corde teneamus et amemus, honoremus, adoremus, serviamus, laudemus et benedicamus, glorificemus et superexaltemus, magnificemus et gratias agamus altissimo et summo Deo aeterno, Trinitati et Unitati, Patri et Filio et Spiritui Sancto, Creatori omnium, Salvatori in se credentium et sperantium et diligentium eum, qui sine initio et sine fine, immutabilis, invisibilis, inenarrabilis, ineffabilis, incomprehensibilis, investigabilis, benedictus, laudabilis, gloriosus, superexaltatus, sublimis, excelsus, suavis, amabilis, delectabilis et totus semper super omnia desiderabilis est in saecula saeculorum."

welcher Bernhard von Clairvaux ihre klassische Prägung gegeben hat. Christus ist der himmlische Bräutigam, mit dem die Seele sich einen darf in unsagbarer Wonne[34]. Aber die beseligende Einigung mit Christus kann sie nur dann erlangen, wenn sie mit ihm auch eins geworden ist im Leiden; die Christusmystik des umbrischen Bettelmönchs ist ebenso wie die des großen Zisterzienserabtes untrennbar verbunden mit der Passionsmystik. Christi Leiden soll Gestalt gewinnen in unserem Leiden, wir sollen ihm nachfolgen nach Gethsemane und Golgatha, wir sollen mit ihm das schwere Kreuz tragen und mit ihm uns ans Kreuz schlagen lassen. Franz ging völlig auf im Gedanken an seinen gekreuzigten und leidenden Heiland, so daß schließlich auch sein Körper mit hineingerissen wurde in die geheimnisvolle Christuspassion. Die Stigmatisation, die ihm in einer ekstatischen Gnadenstunde zuteil ward, ist der notwendige körperliche Reflex seiner höchstgesteigerten Betrachtung des leidenden Heilands.

So zeigt die franziskanische Jesusmystik die typischen Züge der mittelalterlichen Christusmystik. Ihr durchaus katholischer Charakter wird noch deutlicher durch ihre enge Beziehung zum Altarsakramente. Neben den mittelalterlichen Nonnen ist der Arme von Assisi der Schöpfer der katholischen Sakramentsmystik, die den in der Eucharistie liegenden mystischen Grundgedanken stärker betonte und mit den spezifisch mystischen Erlebnissen der *contemplatio* und *unio* in einen engen Zusammenhang brachte. Mit einem Enthusiasmus sondergleichen betrachtet Franz das unfaßliche Wunder, das sich in der Wandlung vollzieht: Der unendliche Gott verbirgt sich in der unscheinbaren Gestalt des Brotes, täglich steigt er vom Himmel herab auf den Altar. Christi Abschiedsworte: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende" finden für Franz ihre Erfüllung in seiner steten sakramentalen Gegenwart[35]. Diese ungeheuere Paradoxie

[34] Die bräutliche Minne ist freilich nur die eine Seite in dem innigen Verhältnis zu Christus. Vgl. epistula ad fideles 9 (Böhmer 54): „. . . et sunt sponsi, fratres et matres Domini nostri Jesu Christi. Sponsi sumus, qando Spiritu Sancto coniungitur fidelis anima Jesu Christo. Fratres eius sumus, quando facimus voluntatem Patris eius, qui est in coelo. Matres eius sumus, quando portamus eum in corde et corpore nostro per amorem et puram et sinceram conscientiam et parturimus eum per sanctam operationem, quae lucere debet aliis in exemplum. . . . O quam sanctum, paraclitum, pulchrum et amabile habere in coelis sponsum! O quam sanctum et quam dilectum, beneplacitum, humile, pacificum, dulce et amabile et super omnia desiderabile habere talem fratrem!"

[35] Verba admonitionis 1 (Böhmer 41): „Ecce quotidie humiliat se, sicut quando ‚a regalibus sedibus' (Sap. 18, 15) venit in uterum Virginis; cotidie venit ad nos ipse humilis apparens; cotidie descendit de sinu Patris super altare in manibus sacerdotis.

zu betrachten wird der *poverello* nie müde: Der ewige Gott, den zu tragen nur Marias jungfräulicher Mutterschoß vermochte, den zu berühren der Täufer nicht würdig war, dessen Grab heilig ist für alle Zeiten, den in seiner Glorie zu schauen die Engel sich sehnen, ihn dürfen Menschen mit ihren schwachen Augen sehen, mit ihren armseligen Händen berühren, mit ihrem unreinen Munde empfangen[36]. Die eucharistische Mystik der katholischen Kirche hat neben dem liebenswürdigen Verfasser der *Imitatio Christi* und dem geisteshellen Schöpfer der *Summa theologica* keinen beredteren Dolmetsch als den Stigmatisierten von Assisi. Die Eucharistie, der Brennpunkt aller katholischen Hochfrömmigkeit, war auch der Feuerherd, an dem sich die Christusliebe und Christuskontemplation des heiligen Franz täglich neu entzündete.

Franz von Assisi ist das Musterbild eines katholischen Heiligen. Alle Züge des katholischen Heiligkeitsideals sind in seinem Antlitz erkennbar. Der ganze Reichtum katholischer Frömmigkeit ist in seiner großen und weiten Seele lebendig; die gewaltigen religiösen Gegensätze, die das katholische Kirchentum umspannt, werden in seinem inneren und äußeren Leben sichtbar. Wer den Katholizismus an einem schlichten, untheologischen Laienfrommen kennen lernen will, muß die Gestalt des umbrischen Armen betrachten. Franz ist kein Semihäretiker, kein Reformator, noch weniger der Herold einer modernen Religiosität, er ist vielmehr ein leuchtendes Paradigma katholischer Frömmigkeit, dessen Strahlenglanz bis heute nicht verblaßt ist. Schon

---

Et sicut sanctis apostolis in vera carne, ita et modo se nobis ostendit in sacro pane; et sicut ipsi intuitu carnis suae tantum carnem suam videbant, sed ipsum Dominum Deum esse credebant oculis spiritualibus contemplantes, sic et nos videntes panem et vinum oculis corporeis, videamus et credamus firmiter eius sanctissimum corpus et sanguinem vivum esse et verum. Et tali modo semper est Dominus cum fidelibus suis, sicut ipse dicit: ‚Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi' (Matth. 28, 20)." Ep. ad Capitulum generale 2 (Böhmer 59): „ . . . Totus homo paveat, totus mundus contremiscat et coelum exultet, quando super altare in manu sacerdotis est Christus, Filius Dei vivi. O admiranda altitudo et stupenda dignatio. O humilitas sublimis! O sublimitas humilis, quod Dominus universitatis, Deus et Dei Filius sic se humiliat, ut pro nostra salute sub modica panis formula se abscondat!"

[36] Epistula ad Capitulum generale (Böhmer 59): „Si beata Virgo Maria sic honoratur, ut dignum est, quia ipsum portavit in sanctissimo utero, si Baptista beatus contremuit et non audet tangere sanctum Dei verticem, si sepulcrum, in quo per aliquid tempus iacuit, veneratur, quantum debet esse sanctus, iustus et dignus, qui non iam moriturum, sed in aeternum victurum et glorificatum, in quem desiderant angeli prospicere, contrectat manibus, corde et ore sumat et aliis ad sumendum praebet."

durch diese eine Persönlichkeit besitzt der Katholizismus eine Anziehungskraft sondergleichen; schon um dieser einen Gestalt willen verdient er Liebe und Bewunderung. Sie allein vermag alle Nachtseiten des hierarchischen Kirchentums zu verdecken, sie vermag Sühne zu leisten für alle Grausamkeiten und Schändlichkeiten der mittelalterlichen Kirchenfürsten. Die *laudes de virtutibus*[37], die dieser Troubadour der Gottesminne gesungen hat, bringen alle Mißklänge des mittelalterlichen Katholizismus zum Schweigen. Seine *sapientia* ist tiefer und wunderbarer als alle theologischen Spitzfindigkeiten der Scholastik, seine *simplicitas* läßt alle Kompliziertheit des katholischen Dogmas vergessen, seine *paupertas* verdeckt allen ausschweifenden Prunk und Reichtum des päpstlichen Hofstaates, seine *humilitas* sühnt alle Herrschergier und Machtlust der römischen Kurie, seine *caritas* tilgt alle Lieblosigkeit und Härte der hierarchischen Amtsträger, seine *oboedientia* überstrahlt alle Selbstherrlichkeit der römischen Oberpriester. So wird jener arme Bettelmönch zu einer großartigen Apologie der Kirche, welcher er in tiefster Demut und innigster Liebe ergeben war.

Kapitel 5

DANTES DIVINA COMMEDIA

Neben der theologischen Summa des Aquinaten und neben der innigen Frömmigkeit des *poverello* steht als dritte mächtige Verkörperung des mittelalterlichen Katholizismus Dantes *Divina Commedia*. Dante ist das dichterische Gegenstück zu Thomas von Aquino; seine göttliche Komödie ist nichts anderes als das poetische Spiegelbild des katholischen Ideals. Dante hat selbst sein großes Dichtwerk am treffendsten charakterisiert, wenn er es „das heilige Lied“ nennt, „daran Hand angelegt Himmel und Erde“,

Il poema sacro,
Al quale ha posto mano e cielo e terra. (Parad. XXV 1.)

Die *Divina Commedia* ist ein ganz anderes literarisches Produkt als die übrigen großen Dichtwerke der Weltliteratur, als das indische Mahâbhârata, als die Homerischen Gesänge, als die Vergilsche Aeneide, als Goethes Faust, ja selbst ein anderes als die großen

[37] „Ave regina sapientia, Dominus te salvet cum tua sorore sancta pura simplicitate Domina sancta paupertas, Dominus te salvet cum tua sorore sancta humilitate. Domina sancta caritas, Dominus te salvet cum tua sorore sancta humilitate. Domina sancta caritas, Dominus te salvet cum tua sorore sancta oboedientia“ (Böhmer, Analekten 64).

religiösen Dichtungen, wie die Sophokleischen Dramen, wie Klopstocks Messiade und Miltons „*Paradise lost*“. Die „göttliche Komödie“ ist das katholische Gedicht schlechthin. Dante hat in ihm den monumentalen Dombau des Katholizismus dichterisch dargestellt und verklärt. Was uns an dieser Dichtung zunächst bestrickt, ist der grandiose Universalismus. Dantes gewaltiger Geist umspannt Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit, Natur und Übernatur, Vergangenheit und Zukunft. Christentum und Antike, Staat und Kirche, Kaisertum und Papsttum, Glaube und Wissen, Freiheit und Gnade, Philosophie und Theologie, Ethik und Politik, Logik und Mystik, Göttliches und Menschliches — alles dient dem einen höchsten Ziel, der Erlösung von Irrtum und Sünde, der ewigen seligen Gottesanschauung[38]. Schon dieser Universalismus verrät Dante als einen Herold katholischen Geistes. Aber es ist nicht nur dieser allumfassende Drang, welcher Dantes Dichtung katholisches Gepräge verleiht — sondern auch sein dichterischer Stil, der in seiner außerordentlichen Präzision kein anderer ist als der Stil der katholischen Liturgie und klassischen Theologie. Dantes Sprache verrät die ganze lapidare Wucht und Monumentalität des katholischen Dogmas. „Da ist Satz an Satz, Wort an Wort gefügt wie die Felsblöcke einer Zyklopenmauer[39].“ Wie der Stil, so sind auch Dantes Gedanken und Gedankenformen katholisch. Sein Werk ist nichts anderes als die in die Dichtung übertragene *Summa theologica* des Aquinaten; man hat darum den Florentiner nicht mit Unrecht als den „poetischen Thomas“ bezeichnet. Hinter den dichterischen Bildern und Symbolen steht die gewaltige, spekulative Geistesarbeit des *doctor angelicus*. Nur wer mit der mittelalterlichen Theologie vertraut ist, kann Dantes durchaus „theologische Dichtung“ oder „gedichtete Theologie[40]“ verstehen. Wie der große Dominikaner-Theologe in einem wunderbaren System scharfer theologischer Begriffe die widerspruchsreiche Fülle katholischen Lebens harmonisiert, so hat der große Florentiner Dichter die gegensätzliche Mannigfaltigkeit katholischen Lebens in einer einzigartigen dichterischen Harmonie zusammengefügt. Alles, was im wirklichen Katho-

[38] Franz Hettinger, Göttliche Komödie des Dante Alighieri nach ihrem wesentlichen Inhalt und Charakter dargestellt. Freiburg, 1889², 67, 366 (bester theologischer Kommentar der Divina Commedia).

[39] W. v. Humboldt, Essay über Dante.

[40] Vgl. Hettinger, a. a. O., 360. Vgl. auch die ersten Verse der von Giovanni di Virgilio verfaßten Grabinschrift zu Ravenna: „Theologus Dantes nullius dogmatis expers.“

lizismus lebt, ist in den drei Sphären der jenseitigen Welt, *Inferno, Purgatorio* und *Paradiso* wiederzufinden. „Würden alle Bibliotheken untergehen und wäre die heilige Schrift nicht mehr auf Erden, aus Dantes göttlicher Komödie ließe sich das System katholischen Glaubens und Lebens zum größten Teil wiederherstellen[41].“ Aber die verschiedenartigen Elemente stehen nicht unausgeglichen neben- und wirr durcheinander, sie sind vielmehr in jener idealen Synthese verbunden, in der sie alle Genien des katholischen Gedankens zusammen geschaut haben. Wie Thomas, so ist auch Dante ein Virtuose des Ausgleichs und der Harmonisierung.

Wie für den Aquinaten, so ist auch für den Florentiner Dichter die Unterscheidung von Natur und Übernatur der Ausgangspunkt alles theologischen Denkens, ihre volle Harmonie das Endziel alles geistigen Strebens. Das Universum zerfällt in zwei große Sphären: das Reich des Natürlichen und das des Übernatürlichen. „Zu jenem gehört alles, was der Mensch aus eigener Kraft ist, erkennt, anstrebt, schafft, im Einzelleben wie in der Gesellschaft; dieses begreift in sich alles das, was von oben her ihm gegeben wird. Aus sich hat er die Erkenntnis durch die Vernunft, gegeben wird ihm die Erkenntnis im Glauben; aus sich hat er die Kraft seines natürlichen Willens, gegeben wird ihm die Gnade; aus sich hat er Staat und Gesellschaft, gegeben wird ihm die Kirche. So finden wir zwei Ordnungen vor, jede mit drei Gliedern; Vernunft, natürliche Sittlichkeit, Staat auf der einen, Glaube, übernatürliche Tugend, Kirche auf der anderen Seite. Und auf dem Einklange dieser Glieder ruht alle Wahrheit, alle Schönheit und Ordnung des Lebens, Friede und Glück[42].“ Die Natur wird durch die Übernatur nicht aufgehoben, sondern emporgehoben, geläutert, vollendet; beide vereinen sich in einer vollkommenen Harmonie.

Wie der Aquinate, so bringt der Dichter der göttlichen Komödie Glaube und Wissen, Offenbarungswahrheit und Philosophie in inneren Einklang. Die natürliche Vernunfterkenntnis bahnt dem gläubigen Erfassen der göttlichen Geheimnisse den Weg, die philosophische Gotteslehre, wie sie die antiken Weisen formuliert hatten, bildet die *praeambula fidei.* Vergil ist das Symbol des Wissens, das Gott sucht, aber nicht imstande ist, zur letzten und höchsten Gotteserkenntnis vorzudringen; er führt den Dichter nicht weiter als bis zum irdischen

[41] Hettinger, a. a. O., 363.

[42] Hettinger, a. a. O., 113.

Paradies, dann muß er die Führung Beatrice, der Verkörperung des übernatürlichen Glaubenslebens, abtreten.

Quanto ragion qui vede,
Dirti poss' io; da indi in là t' aspetta
Pure a Beatrice, ch' è opra di fede.

Soviel hier die Vernunft steht,
Kann ich dir sagen, doch für weiteres harre
Auf Beatrice, dies ist Glaubenssache.
(Purg. XVIII 46.)

Der Glaube ist kein absoluter Gegensatz zum Wissen, die Gnade nicht die Feindin der Natur, die Offenbarung nicht die Gegnerin der Vernunft, das übernatürliche Leben und Schauen setzt vielmehr das natürliche Erkennen fort und bringt es zur Vollendung. Glaube und Wissen ergänzen einander wie Vergil und Beatrice.

Der römische Dichter und Dantes Geliebte versinnbilden aber auch das Verhältnis von Antike und Christentum. Die heidnische Weisheit ist auch für Dante ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. Alles, was die vorchristliche Welt an religiösen, intellektuellen und ethischen Werten in sich birgt, wird in den christlichen Universalismus aufgenommen und den christlichen Zielen dienstbar gemacht. Aristoteles ist „der Meister der Wissenden", *il maestro di color che sanno* (Inf. IV 131), Vergil, „der weise Heide, der alles versteht", *il savio gentil, che tutto sappe* (Inf. VII 3).

Wie Antike und Christentum, wie *ratio* und *fides*, so sind auch Scholastik und Mystik bei Dante verschwistert. Neben Thomas, dem Fürsten der Scholastik, stehen Richard von St. Victor, Bernhard und Bonaventura, die großen mystischen Theologen des Mittelalters, als Dantes Lehrmeister. Während bei jenem das rational-scholastische, bei diesen das irrational-mystische Moment das Übergewicht im theologischen Denken besaß, halten bei Dante diese beiden Grundelemente des mittelalterlichen Geisteslebens einander die Wage. Die Klarheit und Schärfe theologischer Spekulation vereint sich bei ihm aufs engste mit der Wärme und Innigkeit der mystischen Kontemplation.

In gleicher Weise versteht Dante den Verdienstgedanken mit der Gnadenidee zu verknüpfen. Das kunstvolle Ineinandergreifen dieser beiden heterogenen Elemente im Religiösen hat Dante mit nicht geringerem Scharfsinn zum Ausdruck gebracht wie die scholastische Theologie. Gnade und Verdienst wirken zusammen, um das Heil zu erlangen. Ohne Gnade ist es unmöglich, auch nur einen Schritt zur Besserung zu tun (Par. VII 53). Und doch geht der Gnade das Verdienst voraus, und das Vollbringen guter Werke „läßt von neuem die Gnade grünen" (Purg. XVIII 105). „Es ist verdienstlich, Gottes Gnade

aufzunehmen" (Par. XXIX 65). Die, welche die erste Gnade bereitwillig aufnahmen, empfangen die zweite (Par. X 83), und so schreiten sie fort von Stufe zu Stufe, „durch ihr Verdienst und durch Erleuchtungsgnade", (Par. XXIX 62). So bedingt die Gnade das Verdienst und das Verdienst die Gnade. Es findet ein Wechselverhältnis zwischen eigenem Tun und göttlichem Wirken statt. Darum ist Heil und Seligkeit ebenso verdient wie geschenkt. Das Abwägen der erworbenen Verdienste und der geschenkten Gnade ist ein Stück der himmlischen Glückseligkeit.

Ma nel commensurar dei nostri gaggi
Col merto è parte di nostra letizia,
Perchè non li vedem minor nè maggi.

Denn im Vergleichen uns'rer Gnad mit uns'ren
Verdiensten liegt ein Teil auch uns'rer Wonnen,
Weil keines kleiner wir noch größer sehen.
(Parad. VI 118.)

Als katholischer Genius ist Dante ein Virtuose der Harmonisierung und Vermittlung zwischen Gegensätzen. Mit derselben Meisterschaft versteht er es, die volkstümlichen Elemente des Katholizismus zu übernehmen und sie geläutert, vergeistigt und geadelt seinem religiösen Gedankensystem einzufügen. Dem Madonnenkult, der im Zentrum der katholischen Volksfrömmigkeit steht, hat auch er einen Ehrenplatz in seiner Dichtung eingeräumt. Kaum ein Name wird in der göttlichen Komödie so oft genannt wie der der seligsten Jungfrau.

Il nome del bel fior ch' io sempre invoco
E mane e sera ...

Der schönen Blume Name, den ich immer Anrufe früh und spät... (Parad. XXIII 88.)

Der Madonnenkult erscheint bei Dante in wundersamer Sublimierung, frei von allen paganen Auswüchsen, harmonisch eingegliedert in den christlichen Gedankenbau. Für den Dichter der göttlichen Komödie ist Maria genau so wie für den schlichtesten katholischen Frommen die „Herrin" *(donna)*, die „Himmelsherrin" *(donna del cielo)*, „unsere Herrin" *(nostra donna)*[43]; sie ist es, die als milde Fürbitterin dem himmlischen Richter, ihrem Sohne, in die Arme fällt und ihn warnt, sein gerechtes Urteil an einem sündigen Menschen zu vollziehen.

Donna è gentil nel ciel, che sì compiange
Di questo impedimento, ov' io ti mando,
Sì che duro giudicio lassù frange.

Im Himmel ist ein holdes Weib, das klagend
Ob jenes Irrsals, wo ich hin dich sende,
Dort oben bricht des Richterspruches Härte.
(Inf. II 94.)

Ein einziges Tränlein *(una lagrimetta)*, das ein Sünder im Gedenken an die Gottesmutter vergießt, entreißt seine Seele der Gewalt des Teufels und rettet sie für die Ewigkeit (Purg. V 106). Die im

[43] Inf. II 94; Par. XXI 123; XXIII 106; XXXII 29; XXXIII 13; XIX 90.

Läuterungsberg Gepeinigten senden zu ihr ein flehentliches „Bitt für uns“ empor (Purg. XIII 50). Diese Büßer singen im „Tale der Tränen“ das *Salve regina*, auf daß sie ihre „gnädigen Augen zu ihnen wende“, ihnen „Jesus, die gebenedeite Frucht ihres Leibes zeige“ (Purg. VII 82). Die Seligen im Himmel aber stimmen jubelnd den österlichen Marienhymnus an: *Regina coeli, laetare* (Par. XXIII 128). An sie richtet der große marianische Theologe Bernhard „das heilige Gebet“, das den Höhepunkt der *Divina Commedia* bildet: *Vergine madre, figlia del tuo figlio* (Par. XXXIII) — der schönste Madonnenhymnus, der je gedichtet wurde. Wie am Anfang, so erscheint Maria auch am Ende der großen Dichtung als die Heilsmittlerin; ohne ihre Hilfe und Mittlerschaft gibt es keinen Aufstieg zum Ewigen, keinen Aufblick zur „ersten Liebe“. Sie ist es, die dem Dichter die tiefsten göttlichen Geheimnisse erschließt.

Donna, se' tanto grande e tanto vali,
Che qual vuol grazia ed a te non ricorre,
Sua disianza vuol volar senz' ali.

Herrin, du bist so groß und kannst so vieles,
Daß, wer die Gnade will und dich nicht anruft,
Empor zu fliegen wünschet ohne Flügel.
(Parad. XXXIII 13.)

Diese Begeisterung für die Gottesmutter ist ein lehrreiches Beispiel dafür, daß dieser katholische Genius die schlichte Volksfrömmigkeit auf eine Höhe emporzuheben wußte, auf der alles Rohe und Widerchristliche von ihr abgestreift ist. Der naive Glaube des Volkes an die Helfermacht der Madonna ist beibehalten und doch ist die Anrufung der Gottesmutter nur ein Mittel, um zur letzten und höchsten Gottesanschauung zu gelangen. Dante reicht den schlichten Madonnenverehrern die Hand und richtet doch als Mystiker seinen Blick unverwandt nach dem höchsten göttlichen Licht.

Wie in der Stellung zur katholischen Volksreligion, so verrät sich Dante als wahrhaft katholischer Geist in seiner Haltung gegenüber der kirchlichen Autorität. Wie man Franz von Assisi als Herold eines evangelischen Lebensideales gepriesen hat, so hat man den Dichter der göttlichen Komödie zum Vorläufer der Reformation gestempelt, der, einem Luther voreilend, seine Stimme gegen die Schäden des römischen Papsttums erhob. Dante hat es ja gewagt, große Päpste in die Hölle zu versetzen, er hat schonungslos die Mißbräuche des römischen Kirchenwesens und die widerchristliche Habgier und Gottlosigkeit der römischen Hierarchen gebrandmarkt. Dennoch ist Dante der denkbar treueste Sohn seiner Kirche gewesen. Trotz aller Schärfe in seinem Urteil über die kirchlichen Amtsträger beugt er

sich vor dem kirchlichen Amt in tiefer Ehrfurcht. Nichts liegt ihm ferner als Häresie und Schisma; in glühenden Särgen büßen die Häresiarchen ihre Auflehnung wider die kirchliche Wahrheit (Inf. IX 127); und wer unbußfertig in der Exkommunikation gestorben ist, muß dreißigmal so lange, als er in seinem Trotz verharrt, an einem Felsenhange des Purgatoriums schmachten (Purg. III 136). Niemand verläßt ungestraft die *mater ecclesia;* darum Dantes Mahnung:

E il pastor della Chiesa che vi guida:
Questo vi basti a vostro salvamento.
Non fate come agnel, che lascia il latte
Della sua madre, e, semplice e lascivo,
Seco medesmo a suo piacer combatte!

Den Kirchenhirten habt ihr, der euch führet,
Dran lasset euch zu eurem Heil genügen.
Macht es nicht einem Lamm gleich, das verlassend
Die Muttermilch, einfältig und verwegen
Nach eigner Lust umherspringt, sich zum Schaden. (Parad. V 82).

Gerade gegenüber dem Lehr-, Priester- und Hirtenamt des Papstes, „dem höchsten und heiligsten Amt", zeigt Dante eine tiefe und aufrichtige Devotion. Der Papst ist ihm „der große Priester", der „Hirte", der „Führer", „Christi Statthalter", „der Träger der Schlüssel"; das Papsttum „das höchste und heiligste Amt[44]". Das ganze römische Weltreich mit seiner Hauptstadt erscheint ihm als eine Schöpfung der göttlichen Providenz, die nur die römische Weltkirche mit ihrem päpstlichen Zentrum vorbereiten sollte.

La quale e il quale, a voler dir lo vero,
Fur stabiliti per lo loco santo,
U' siede il successor del maggior Pietro.

Denn Rom und Reich, um Wahres zu verkünden,
Sind nur gestiftet, um den heil'gen Ort,
Wo Petri Erbe sitzet, zu begründen. (Inf. II 22.)

Dieses hohe Amt erleidet keine Einbuße an Würde und verpflichtender Autorität durch die Unwürdigkeit und Schändlichkeit ihrer Inhaber.

. . . . non per lei (la sedia),
Ma per colui che siede, che traligna —

Am Stuhl nicht liegt's, an jenem
Allein, der auf ihm sitzt und aus der Art schlägt. (Parad. XII 89.)

Dante scheidet, wie alle treuen Katholiken, scharf zwischen dem hierarchischen Amt und seinem menschlichen Träger, zwischen der *cathedra,* welche göttliche Stiftung ist, und ihren jeweiligen Inhabern, die alle menschlichen Schwächen und Fehler an sich tragen, zwischen dem hohen kirchlichen Ideal und der armseligen empirischen Wirklichkeit. Dante ist wie Augustinus und Thomas der geistesstarke Verfechter einer katholischen Idealkirche. Weil er für ein hehres

[44] Inf. XXVII 70; Purg. XVI 93, 97; XIX 104; XX 88. Par. XXIV 34; XV 15.

und reines Kirchenideal und Kirchenprinzip kämpft, darum vermag er beides: sich demütig zu beugen unter die gottgesetzte kirchliche Autorität und doch in rücksichtsloser Härte jene kirchlichen Amtsträger zu strafen, die ihres hohen Amtes sich unwürdig erweisen.

Seine durchaus katholische Eigenart offenbart Dante nicht nur in seiner Stellung zur kirchlichen Autorität, sondern auch in der mystischen Krönung seines ganzen Dichtwerkes. Wie bei Origenes und Augustinus, bei Bernhard und Thomas von Aquino, so endet auch bei Dante die Theologie in der Mystik; der mystische Gottes- und Heilsgedanke kommt in den Schlußkapiteln des Paradiso zu unvergleichlichem dichterischem Ausdruck. Gott ist für Dante wie für Plotin das unendliche, höchste Gut, „die leuchtende Substanz“ (Parad. XXIII 32), die unermeßliche Lichtfülle, die überströmt und aus sich die ganze Wirklichkeit ausfließen läßt. „Die heil'ge Glut strahlt alle Dinge aus“ *(l' ardor santo ch' ogni cosa raggia,* Parad. XII 74). Die ganze Welt ist ein bald stärkerer, bald schwächerer Reflex der unendlichen Lichtherrlichkeit.

La gloria di colui che tutto move,
Per l' universo penetra, e risplende
In una parte più e meno altrove.

Die Glorie dessen, der bewegt das Ganze,
Durchdringt das Weltenall, und diesem Teile
Strahlt sie in stärk'rem, dem in schwäch'rem Glanze. (Parad. I 1.)

Auch die unscheinbarste Kreatur ist ein, wenn auch noch so armseliges Gefäß *(recettacolo)* jenes unendlichen Gutes (Parad. XIX 49); in ihm zeigt sich, wenn auch noch so matt und schwach, der Sonnenstrahl des Ewigen. Bis ins Letzte und Kleinste hinein reicht die Strahlenkraft des unerschöpflichen Gotteslichtes (Parad. I, 103), darum ist das Universum gottähnlich. Der neuplatonische Emanations- und Eradiationsgedanke hat durch Dante eine ungemein feine Formulierung erhalten. Die Welt ist ein Stufenreich von Wesenheiten, auf denen die göttliche Herrlichkeit herabsteigt.

Questi organi del mondo così vanno,
Come tu vedi omai, di grado in grado,
Che di sù prendono, e di sotto fanno.

So siehst du diese Weltorgane weben,
Die das, was sie von oben Grad für Grad
Empfangen, treu nach abwärts weitergeben. (Parad. II 121).

Das hohe Ziel des Menschen ist, aufzusteigen aus der niederen Welt zu jenem unermeßlichen Reich des Lichtes, der Glorie und Seligkeit. Die liebende Sehnsucht trägt wie auf Adlersflügeln die gotthungrige Seele in jene Himmelswelt empor (Parad. XXIII 32). Dort darf sie ganz eintauchen in das Meer des ewigen Lichtes, dort

darf sie die unendliche Schönheit und Herrlichkeit schauen und in der heiligen Schau seligen Frieden kosten.

Lume è lassù, che visibile face
Lo Creatore a quella creatura
Che solo in lui vedere ha la sua pace.

Ein Licht ist droben, welches sichtbar machet
Den Schöpfer dem Geschöpf, das in desselben
Anschau'n allein kann seinen Frieden finden.
(Parad. XXX 100.)

Dort wird sie trunken von der „Liebe des allein wahren Gutes, die voll ist von einer alles Süße überstrahlenden Wonne."

Amor di vero ben, pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolzore. (Parad. XXX 41.)

Und in jenem göttlichen Lichte schaut die gotterfüllte Seele die Harmonie der ganzen Wirklichkeit.

Nel suo profondo vidi che s' interna,
Legato con amore in un volume,
Ciò che per l' universo si squaderna.

In seiner Tiefe seh' ich das vereint,
Zu einem Band gebunden durch die Liebe,
Was sonst im Weltenbuch zerstreut erscheint.
(Parad. XXXIII 85.)

Das letzte und höchste Geheimnis wird ihr freilich nur in der wunderbaren Ekstase zu Teil, da „der Geist getroffen wird von einem Blitz" (*la mia mente fu percossa da un fulgore*, Parad. XXIII 140); da schaut sie die große Kraft der Gottheit, die unendliche Liebe, sie, die die Sonne rollt und die anderen Sterne:

L'amor che muove il sol e l'altre stelle. (Parad. XXXIII 134.)

Wie im Gottesgedanken Augustins und des Aquinaten, so vereint sich auch in der Gottesidee des Florentiner Dichters der Plotinische ἔρως mit der urchristlichen ἀγάπη in einer wunderbaren Harmonie, in der freilich das mystische Element das Übergewicht hat. Auch bei Dante ist die letzte Spitze der theologischen Pyramide die zarte und feine Mystik Plotins.

* * *

In diesen drei Genien der mittelalterlichen Kirche: in Thomas von Aquino, Franz von Assisi und Dante Alighieri findet die katholische Idee eine unvergleichlich feine Ausprägung. Sie machen das Jahrhundert, in dem sie lebten, zum Mittelalter der katholischen Kirche im besten Sinne des Wortes, zum Mittelalter, das zwischen ihrer Jugendzeit und ihrer Altersperiode liegt, zum „goldenen Mittelalter", wie Friedrich von Hügel immer wieder voll Begeisterung sich ausdrückt[45]. Wer den Katholizismus an diesen drei Geistesheroen und

[45] Friedrich v. Hügel, Essays an Adresses on the Philosophy of Religion 1921, XV, 250, 282. Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte, III, 282: „Man kann das 13. Jahrhundert als die Hochebene des Mittelalters bezeichnen."

an ihrem Denken, Dichten und Leben betrachtet, wird unwillkürlich von ihm fortgerissen. Denn hier tritt ihm ein erhabenes Ideal entgegen, das trotz aller zeitgeschichtlichen Bedingtheit und Begrenzung zeitlose Gültigkeit besitzt; hier offenbart sich der Katholizismus als *ecclesia perennis*. Alles Harte und Häßliche, alles Unvollkommene und Verbogene, alles Wilde und Starre in der empirischen Kirche ist von diesem Ideal ferngehalten. In strahlendem Glanze enthüllt sich das herrliche Urbild des Katholizismus, das wie eine platonische Idee am τόπος ὑπερουράνιος weilt, das aber in dieser vergänglichen Welt nur ein trübes, weil ein durch die ὕλη entstelltes Abbild hat.

Der Abstand des wirklichen Katholizismus von dem Ideal, das sich dem intuitiven Blick jener Genien offenbarte, ist ein ganz gewaltiger. Im ausgehenden Mittelalter wurde dieser Abstand der empirischen Kirche von der idealen noch größer als im 13. Jahrhundert, da Thomas dachte und Franz lebte und Dante dichtete. Während in diesen überragenden Geistern der Katholizismus sich als organische, universelle Einheit darstellt, zeigt er sich in der geschichtlichen Wirklichkeit des Spätmittelalters als ein krauser religiöser Wirrwarr. Das Einheitsband, mit dem jene die widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit katholischen Lebens zusammenfaßten, lockerte sich mehr und mehr; die einzelnen Strukturelemente, die in jener idealen Harmonie kraftvoll geeint waren, wurden in der Vereinzelung immer einseitiger. Die Volksreligion wucherte immer wilder und nahm immer abergläubischere Formen an; der religiöse Gesetzesdienst wurde immer äußerlicher und mechanischer, die Sucht nach guten, verdienstlichen Werken stieg ins Riesengroße. Die kirchliche Hierarchie verlor immer mehr den Blick für die universelle Kirchenidee und wurde mehr und mehr zur brutalen politischen Macht, die ihre egoistischen Zwecke verfolgte. Die theologische Spekulation büßte den Sinn für das Mysterium des Göttlichen ein und artete so in spitzfindige und künstliche Dialektik aus. Die Mystik löste sich immer mehr aus dem großen Zusammenhang des Dogmas und der Liturgie los und ging ihre eigenen, einsamen Pfade. So wundersam auch die Blüten spätmittelalterlicher Klostermystik sein mögen, sie sind wohl im Garten der Kirche, aber nicht am großen Baum der katholischen Idee gereift. Die Mystik eines Eckhart und Tauler, eines Seuse und Thomas von Kempen ermangelt des universal-kirchlichen Untergrundes, auf dem die augustinische und thomistische Mystik ruht. Die Mystik der kleineren Geister hingegen nimmt immer mehr

ekstatisch-brünstigen oder ästhetisch-spielerischen Charakter an, wie die ausgedehnte mystische Gebets- und Erbauungsliteratur des 15. Jahrhunderts zeigt. Dieser verkümmerte und verwilderte Katholizismus des Spätmittelalters hebt sich scharf ab von dem idealen, harmonischen Katholizismus, wie ihn die Heroen des 13. Jahrhunderts vertreten. Dort schauen wir eine schöpferische Synthese, hier einen unorganischen Synkretismus, dort eine vollkommene Harmonie gegensätzlicher Geisteskräfte, hier ein unausgeglichenes Nebeneinander der verschiedenartigsten Phänomene; dort grandiose Ideen und Intuitionen religiöser Genien, hier die nackte Wirklichkeit mit ihrer Unvollkommenheit, ihrem Dunkel und ihrem Schmutz.

IV. Abschnitt

Der neuzeitliche Katholizismus

Kapitel 1

DAS TRIDENTINISCHE KONZIL

Die spätmittelalterliche Kirche lechzte nach einer *reformatio in capite et membris*. Sie schrie nach einer neuen Synthese der auseinanderstrebenden Kräfte, nach der Wiedergewinnung der universalen Einheit und Harmonie, die sie verloren hatte. Wäre ein neuer Thomas aufgestanden, der diese der Kirche wiedergeschenkt hätte, sie hätte ein anderes Gesicht bekommen. So aber erfolgte keine neue Summation, sondern eine gewaltige Reduktion, wie sie die Geschichte der christlichen Kirche seit Marcion nicht mehr erlebt hatte. Luther beseitigte den großen Synkretismus, nicht indem er die gegensätzlichen Elemente zu einer neuen Einheit zusammenfügte, sondern indem er an ihre Stelle eine absolut einfache und eindeutige Größe setzte: das Evangelium von Gottes sündenvergebender Gnade. In der einen großen Heilserfahrung, die ihm aufging, fand er das eine Herzstück des ursprünglichen Christentums wieder; sie las er in die ganze Schrift, in das Alte wie Neue Testament hinein; an ihr maß er die Fülle religiöser Elemente, die den Katholizismus bildeten. Diese persönliche Heilserfahrung war so groß, so überwältigend, so umfassend, daß sie keine Synthese mit anderen religiösen Elementen ertrug; sie konnte nur in herber Einseitigkeit bestehen. Darum verwarf Luther die Volksreligion ebenso wie die Gesetzesreligion, das juridische Kirchensystem wie die rationale Theologie, den Mysterienkult wie die Mystik. Das Evangelium durfte nicht mit diesen fremden Elementen eine Vermischung eingehen, es mußte rein und unverfälscht wiederhergestellt werden; der ganze riesenhafte Prozeß der „Katholisierung" des Christentums mußte rückläufig gemacht werden. Glaube und Liebe allein sollten das ganze Christentum ausmachen. Während Luther trotz dieser gewaltigen Reduktion das religiöse Erbe der katholischen Vergangenheit pietätvoll schonte, führte Calvin die Reduktion mit noch größerer Schroffheit und Konsequenz zu Ende. Jeder, auch der letzte Rest heterogener Religions-

formen mußte in herbem Puritanismus ausgerottet werden. Das „Evangelium", welches Ziel und Maßstab dieser Reduktion war, deckte sich freilich nicht völlig mit der Interpretation Luthers. Für Calvin stand nicht die sündenvergebende Liebe Gottes, sondern der andere Brennpunkt urchristlicher Frömmigkeit, die Reich-Gottes-Idee, die Idee der absoluten *Gloria Dei*, im Mittelpunkt alles religiösen Denkens und Fühlens. So gewinnt die Calvinische Vereinfachung des Christentums ein ganz anderes Aussehen als die Luthersche. Hier wie dort wird die universale Fülle der religiösen Elemente, welche der Katholizismus umschließt, auf jene eine Grundkraft urchristlicher Religion beschränkt, die Ausgangs- und Mittelpunkt der persönlichen Gotteserfahrung geworden war. Sind Augustinus und Thomas die größten „synthetischen" Genien in der Geschichte des Christentums, so Luther und Calvin die größten „antithetischen[1]". Das „evangelische" Christentum, das sie verfochten, ist die große Antithese gegen die Synthese des katholischen Christentums.

Die reformatorische Antithese eines „evangelischen" Christentums war äußerlich bedingt durch die Verkümmerung des katholischen Ideals; der Synkretismus, zu dem der mittelalterliche Katholizismus geworden war, mußte die Reduktion beschleunigen. Aber auch ohne die Dekadenz der katholischen Idee hätte eine evangelische Antithese einmal erfolgen müssen, weil der Gedanke eines religiösen Universalismus, das katholische „Ideal" selbst, eine „evangelische" Kritik herausforderte. Die evangelische Antithese Luthers und Calvins war eine einzigartige geniale Schöpfung, aber sie besaß nicht die Kraft, die katholische Idee zu entwurzeln. Sie hatte vielmehr zur Folge, daß der in seinem Bestande aufs schwerste bedrohte Katholizismus alle seine Kräfte sammelte und aufs neue eine großartige Synthese durchführte. Diesmal war es freilich nicht ein religiöser Genius, der diese Synthese vollzog, sondern ein Konzil von Theologen und Bischöfen. Eben darum fehlte dieser Synthese das Ursprüngliche und Schöpferische, das Unmittelbare und Lebendige, das der augustinischen und thomistischen Theologie eigen ist; es fehlt der grandiose Schwung, der hochfliegende Idealismus, die persönliche Frische und eindringende Kraft. Diese Synthese hat etwas Künstliches und Gemachtes an sich; sie ist nicht das Produkt genialer Intuition, sondern langwieriger Be-

[1] Friedrich v. Hügel, The Mystical Element of Religion II 119.

ratungen und Erörterungen, bei denen bisweilen weniger die Begeisterung für das katholische Ideal als das kirchenpolitische Interesse an der Aufrechterhaltung der bisherigen Traditionen und Formen entscheidend war. Dadurch freilich, daß die theologische Gedankenarbeit des Aquinaten neben den anderen Systemen scholastischer Theologie den Definitionen des Tridentinischen Konzils die Richtung gab, lebte auch in dem dogmatischen System des Tridentinums etwas von dem Geist der *Summa theologica.* Auch die Tridentinische Konzilstheologie hat die widersprechenden Elemente des katholischen Kirchenlebens in einer dogmatischen Harmonie zusammengefaßt[2]. Kein Phänomen des wirklichen Katholizismus ist in diesem dogmatischen System vergessen. Alle Formen des Vulgärkatholizismus: Reliquienkult, Bilderdienst, Heiligenverehrung, Ablaß, Privatmessen für Lebende und Tote, sind mit gewissen theologischen Einschränkungen sanktioniert. Der Grundgedanke der Religion des Gesetzesdienstes und der verdienstlichen Werke ist in aller Entschiedenheit ausgesprochen: es gilt, mit Furcht und Zittern das Heil zu wirken, „*cum timore ac tremore salutem suam operentur in laboribus, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus in ieiuniis et castitate*" (sess. 6 c. 13); es gilt, der *divina lex* zu genügen *(satisfacere), merita* zu sammeln und so das ewige Leben im eigentlichen Sinne zu erwerben *(vere promerere).* Aber dieser Gesetzes- und Leistungsgedanke wird meisterhaft ausgeglichen mit dem evangelischen Gnadengedanken: Glaube und gute Werke, Gnade und Verdienste wirken zusammen: „*cooperans fides bonis operibus*" (sess. 6 c. 10); „*quae virtus* (die Heilsgnade Christi) *bona opera semper antecedit et concomitatur et subsequitur*". Das ewige Leben ist ebenso freies Gnadengeschenk wie verdienter Lohn: „*Bene operantibus . . . proponenda est vita aeterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda*" (sess. 6 c. 16). Die Tridentinischen Konzilstheologen haben eine komplizierte Rechtfertigungslehre ausgearbeitet, die der evangelischen Auffassung von

[2] Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte, IV 2, 821: „Es ist die gesamte Religion des katholischen Abendlandes, die das Tridentinum umfaßt . . . Es hat nicht etwa nur die Ideen der Theologie der Vorzeit registriert, sondern es hat einen lebendigen Typus christlicher Religion zu umschreiben getrachtet." „Der Katholizismus als Ganzes hatte sich wiedergefunden."

der *iustificatio* sich stark nähert, ja bisweilen mit ihr zusammenfällt. Daß Christus durch sein stellvertretendes Leiden für die Sünden der Menschen genug getan und ihnen das Heil erschlossen hat — diesen evangelischen Grundgedanken haben auch die Tridentinischen Konzilstheologen mit aller Entschiedenheit betont: *„Nemo potest esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur“* (sess. 6, cap. 7). *„Neque remitti neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum“* (cap. 9). Freilich haben sie ihm seine durchschlagende Kraft dadurch genommen, daß sie neben ihm den alten, durch Cyprian legitimierten Gedanken der verdienstlichen Werke bestehen ließen, noch mehr dadurch, daß sie im Evangelium eine *veritas et disciplina,* nicht eine bloße Gnadenbotschaft erblickten (sess. 4). Auch das mystisch-mönchische Vollkommenheitsideal ist durch das Tridentinische Konzil zum dogmatischen Kanon erhoben worden (sess. 24 c. 10). Nur in zwei Punkten wagte das Konzil noch nicht die bestehenden Verhältnisse zu sanktionieren: in der Frage der *Immaculata Conceptio* Marias und der päpstlichen Unfehlbarkeit. Die dogmatische Krönung des Madonnenkults und des päpstlich-kurialen Absolutismus war erst dem 19. Jahrhundert vorbehalten. *Pio Nono* hat den dogmatischen Bau der Tridentiner Konzilsväter durch die Proklamation des *Immaculata-* und Infallibilitätsdogmas zu Ende gebracht[3]. Das Tridentinum mit dem vatikanischen Supplement bildet den dogmatischen Abschluß des großen geschichtlichen Prozesses, den der Katholizismus durchlaufen hat. Die Fülle religiöser und kirchlicher Formen, aus denen dieses universale Gebilde sich zusammensetzt, ist nun in einem dogmatischen System klar, einheitlich und normativ zusammengefaßt. In der *Professio Tridentina* samt ihrem vatikanischen Zusatz ist dieses System in lapidare Formeln gepreßt. Dieses neue, dem *Nicaenum* und *Athanasianum* angehängte Symbolum, das jeder Priester und Theologe beschwören muß, ist der bündigste Ausdruck für die im Dogma straff zusammengefaßte und harmonisch geeinte Mannigfaltigkeit des katholischen Lebens.

Das Tridentinum hat die gegensätzliche Wirklichkeit des Katholizismus in klaren und glatten Formeln ausgedrückt und dadurch

[3] Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte IV 2, 929: „So ist die Formulierung der katholischen Gedankenwelt, die das Tridentinum einst hergestellt hatte, 300 Jahre später mit eherner Konsequenz zu Ende geführt worden.“

ein Meisterwerk der Vermittlung und des Kompromisses zustandegebracht. Es hat freilich dadurch auch das wirkliche Leben des Katholizismus so fest umschnürt, daß es nicht mehr die schöpferische Kraft besaß wie vorher. Der nachtridentinische Katholizismus ist so eingeengt, daß er nicht Raum bot für starke Persönlichkeiten von der Geistesgröße eines Augustinus und Thomas. Zwar weist auch die nachtridentinische Kirche leuchtende Heiligengestalten auf, gottinnige Mystiker wie Theresa di Jesu und Johannes vom Kreuz, Helden der Liebe wie Vinzenz von Paolo und Don Bosco, Heroen in der christlichen Missionsarbeit wie Franz Xaver, scharfsinnige theologische Systematiker wie Bellarmin und Newman. Aber diese großen Männer und Frauen haben nur bestimmte Seiten des Katholizismus auszuprägen verstanden, sie konnten nicht die ganze Fülle katholischen Denkens und Lebens in sich begreifen; sie waren katholische Heilige und Genien und doch nicht katholisch, universell in dem umfassenden Sinne wie Origenes und Augustinus, Thomas und Dante. Jene Persönlichkeiten aber, die in der nachtridentinischen und nachvatikanischen Kirche einen ähnlichen Ehrenplatz errungen haben wie die großen *doctores ecclesiae* und Ordensstifter der früheren Zeit — Ignatius von Loyola und Alfons von Liguori —, sind wohl in ihrer Art universell, sie vereinen in ihrem Denken und Leben die widersprechenden Elemente des wirklichen Katholizismus; aber das Gleichmaß und die Harmonie dieser Elemente, wie es in jenen Klassikern der katholischen Idee bestand, fehlt ihnen. Der Stifter des Jesuitenordens wie der des Redemptoristenordens sind darum die denkbar treffendsten Beispiele für den Degenerationsprozeß, welchem die katholische Idee in der nachtridentinischen Periode unterworfen wurde.

Kapitel 2

IGNATIUS VON LOYOLA

Ignatius, der ehemalige ritterliche Offizier, hat die ganze eiserne Kraft seiner Soldatenseele in den Dienst der Kirche gestellt; er war „kirchlich" vom Scheitel bis zur Sohle. Aber die Kirche, in deren Dienst er sich stellte, war nicht das hehre, universelle Ideal, das Augustinus und Thomas mit genialem Blick geschaut, sondern die empirische Kircheninstitution, das juridisch-legalistische Kirchensystem Roms. In seiner Frömmigkeit haben darum

die vulgären und gesetzlichen Elemente das Übergewicht über die mystischen und evangelischen. Die ganze katholische Vulgärreligion hat in Ignatius einen Anwalt. Seine Ordensregel empfiehlt das eifrige Anhören der Messe, den Kult der Reliquien, die Anrufung der Heiligen, das Gewinnen von Ablässen, das Anzünden von Kerzen, das Wallfahren zu heiligen Stätten, die Übung von Enthaltungs- und Abbruchsfasten, freiwillige Abtötung und schwere Bußwerke[4]. Seine eigene Frömmigkeit offenbart einen stark paganen Einschlag, wie besonders der von ihm geübte Madonnenkult zeigt. Ignatius widmete täglich viele Stunden dem Gebet zur Madonna; nach seinem Biographen konnte er nichts denken und unternehmen ohne die Hilfe der Himmelskönigin; stets trug er einen Rosenkranz bei sich; er legte der Gottesmutter Gelübde ab. Noch stärker aber ist in seinem Frömmigkeitsideal der Gesetzesgedanke ausgeprägt. Die Furcht ist bei ihm das Hauptmotiv im Verhältnis zu Gott; die „knechtische Furcht" ist die Grundlage, von der aus sich der Fromme erst zur kindlichen Furcht erhebt[5]. Der strenge Gehorsam, die Gesetzlichkeit, die Preisgabe aller persönlichen Freiheit ist für ihn die Vollendung aller Frömmigkeit. Der Jünger seines Ordens muß vollständigen Verzicht leisten auf alles eigene Denken, Urteilen und Wollen, indem er blind dem Befehle seines Oberen, der Gottes Stellvertreter ist, gehorcht[6]. Noch wichtiger aber ist blinder Gehorsam,

[4] „Einige Regeln, die man beobachten muß, um wirklich mit der rechtgläubigen Kirche zu denken und zu empfinden", 2 ff. (Phil. Funk, Ignatius von Loyola, Klassiker der Religion, Bd. 6, 123 f.).

[5] „Einige Regeln" 18 (Funk, a. a. O. 127).

[6] „Andere Orden mögen uns wohl an Fasten und Nachtwachen und sonstiger Härte der Lebenshaltung übertreffen, aber an wahrhaftem und vollkommenem Gehorsam, am Verzicht auf den eigenen Willen und das eigene Urteil sollte, liebe Brüder, jeder, der in dieser Gesellschaft unserem Herrn und Gott dient, ganz besonders sich auszeichnen, und man sollte den echten Nachwuchs unserer Gesellschaft gerade daran erkennen, daß man niemals die Person sieht, der man gehorcht, denn vielmehr in ihr Christum den Herrn, dem zuliebe man gehorcht. Denn auch einem Oberen, der nicht mit Klugheit, Güte und allen übrigen denkbaren göttlichen Gaben ausgestattet ist, hat man zu gehorchen, aber lediglich aus dem Grunde, weil er Gottes Stelle vertritt und mit der Autorität dessen bekleidet ist, der gesagt hat: Wer euch hört, der hört mich; wer euch verachtet, der verachtet mich. Der Obere stellt die Person dessen vor, dessen Weisheit nicht irren kann, und der selbst ergänzen wird, was dem Diener fehlt ... Legt also euren Willen völlig ab, geliebteste Brüder, gebet die Freiheit, die euch euer Schöpfer verliehen, ihm in seinen Dienern wieder zurück.

völlige Suspension alles eigenen Urteils gegenüber der „rechtgläubigen, katholischen, hierarchischen Kirche[7]. *Sentire cum ecclesia* ist die Ignatianische Parole. „Um mit der katholischen Kirche ganz eines Sinnes zu sein, müssen wir, wenn sie erklärt, daß etwas, was unseren Augen weiß erscheint, schwarz sei, bekennen, daß es schwarz sei, wir müssen unbezweifelt glauben . . ., daß der Gott, der einst die zehn Gebote gab, kein anderer ist als der, welcher jetzt die hierarchische Kirche lehrt und leitet[8].“ Ignatius ist ein fanatischer Anwalt der hierarchisch-papalistischen Idee, seine Verherrlichung des Papsttums kennt keine Grenzen; seine Jünger sollten wie er unentwegte Vorkämpfer der päpstlichen Universalmonarchie sein.

Dieses streng gesetzliche Frömmigkeitsideal mit seinem durchweg militaristischen Gepräge entbehrt freilich nicht eines evangelischen Einschlages. Der urchristliche Reichgottesgedanke erscheint bei ihm in neuer Form. Zwei feindliche Heerlager schaut Ignatius in seiner Meditation: Christus und Luzifer rufen ihre Getreuen zu ihrem Banner, Christus der Heerführer aller Guten, Luzifer der Imperator aller Verworfenen. Es gilt, sich um die Fahne des Gottessohnes zu scharen, der da spricht: „Mein Wille ist es, die Herrschaft über die ganze Welt zu gewinnen“, Christus als dem obersten Kriegsherrn zu folgen, mit ihm und für ihn alle Strapazen und Gefahren eines wechselvollen Feldzuges gegen das Satansreich zu teilen. Wie der Soldat in die Hand des Feldherrn seinen Treueid ablegt, so muß der Christ seinem geistigen Kriegsherrn den Schwur leisten, „ihm in möglichster Nähe nachzufolgen[9]“. Die alte christliche (dem Mithraskult entstammende) Idee einer *militia Christi* lebt in diesem packenden Bilde des

. . . So muß denn jeder, der zur Tugend des Gehorsams gelangen will, zu diesem zweiten Grade des Gehorsams emporsteigen, auf dem er nicht bloß die Befehle seines Oberen ausführt, sondern auch dessen Willen zu dem seinen macht, oder vielmehr den seinen auszieht, um den göttlichen Willen, den der Obere auslegt, anzuziehen. Wer sich aber Gott gänzlich opfern will, muß außer dem Willen auch den Verstand hingeben — das ist der dritte und höchste Grad des Gehorsams. Er muß also nicht nur dasselbe wollen wie der Obere, sondern auch ebenso denken, sein Urteil dem Urteil des Oberen unterwerfen, so wie frommer Wille den Verstand beugen kann.“ (Brief über die Tugend des Gehorsams, geschrieben an die portugiesischen Jesuiten; Funk, a. a. O., 162 f.)

[7] „Einige Regeln 1, Funk a. a. O., 123.“

[8] „Einige Regeln 13; Funk, a. a. O., 125.“

[9] Exercitia spiritualia hebd. 2; Funk, a. a. O., 144 f., 149 f.

Ignatius ebenso auf wie der urchristliche Gedanke von Christi Kampf und Sieg über alle satanischen Mächte. Die Losung in diesem Kampfe lautet: *Omnia ad maiorem Dei gloriam!* Gottes Ehre — das ist für den spanischen Ordensstifter das Endziel alles religiösen Strebens und Wirkens genau so wie für den großen Genfer Reformator. In dieser Zentralidee begegnen sich diese beiden religiösen Genien ebenso wie in ihrer unbeugsamen Härte und fanatischen Willensnatur. Freilich werden bei Ignatius diese gewaltigen urchristlichen Ideen sogleich in das Strombett der kirchlichen Gesetzesfrömmigkeit geleitet; unmerklich tritt an die Stelle Christi die Gestalt seines Statthalters auf der römischen *cathedra;* die *militia Christi* wird zur *militia pontificis Romani*; in der grandiosen Kampfparole heißt es nicht mehr *Dei gloria,* sondern *papae gloria.* Dennoch schimmert durch alle Romanisierung und Militarisierung der urchristliche, durch Calvin machtvoll erneuerte Gedanke in seinem verzehrenden Glanze hindurch.

Wie die ignatianische Gesetzesfrömmigkeit ein evangelisches Element in sich aufgenommen hat, so gibt sie auch der Mystik Raum. Nicht nur der Terminus seiner Betrachtungsanweisung, „*Exercitia spiritualia*", ist der Mystik entlehnt, sondern auch die Idee der straffen Konzentration und der anschaulichen Meditation als der Grundlage des höheren Frömmigkeitslebens. Auch die Meditationsobjekte, die Ignatius in systematischer Folge darbietet, entstammen der mittelalterlichen Mystik. Mystisch ist ferner der Gedanke der völligen Hingabe des eigenen Willens an den Willen des Ewigen. Das berühmte „*Suscipe*" ist auch nach Inhalt und Form ein mystisches Gebet, wie es uns in der mystischen Literatur unzählige Male begegnet. „Nimm hin, Herr, meine ganze Freiheit, nimm hin all mein Gedächtnis, Verstand und Willen. Was ich habe oder besitze, hast du mir geschenkt; das alles gebe ich dir ganz und gar zurück und übergebe alles dir, daß du es lenkest nach deinem Willen. Nur deine Liebe schenke mir mit deiner Gnade und ich bin reich genug und suche nichts weiter[10]." Hingabe des eigenen Ich, Aufopferung des persönlichen Willens, restlose Gottesliebe — das sind ja die Grundgedanken der Mystik zu allen Zeiten gewesen. Und doch ist Ignatius kein echter Mystiker, wie Johann vom Kreuz oder Seuse, ja nicht einmal ein mystischer Frommer wie Augustinus und Thomas von Aquino. Bei ihm steht

[10] Exerc. spir. hebd. 4 med. 2; Funk, a. a. O., 159.

die Mystik, oder besser gesagt, stehen bestimmte Elemente der Mystik im Dienst seiner Gesetzesfrömmigkeit und seines kirchlichen Gehorsamsideals. Die Mystik ist nicht die Krone des ganzen Frömmigkeitslebens, sondern ein Hilfsmittel zur Trainierung des Willens, zur völligen Unterwerfung unter die Kirchen- und Ordensautoritäten. Wie die evangelischen, so sind auch die mystischen Ideen bei Ignatius legalisiert und militarisiert: der Kirchen- und Gesetzesgedanke dominiert. So ist eine große Verschiebung in der Zusammenordnung der verschiedenen „katholischen" Elemente erfolgt. Die Rangordnung von Volksreligion, Gesetzesdienst, Autoritätsgehorsam, Evangelium und Mystik ist eine völlig andere geworden; eben darin liegt die Preisgabe des augustinisch-thomistischen Universalismus und der klassisch-katholischen Idee.

Kapitel 3

ALFONS VON LIGUORI

Der zweite Zeuge für die Dekadenz des nachtridentinischen Katholizismus ist Alfons von Liguori. Wohl hat sein Orden nicht jenen gewaltigen Einfluß in der römischen Kirche erlangt wie der Jesuitenorden; aber diese hat ihm eine Ehrung zuteil werden lassen, die dem Stifter des Jesuitenordens versagt blieb. Alfons ist von Pius IX. feierlich zum *doctor ecclesiae* erhoben und dadurch in eine Reihe mit den größten Genien der katholischen Kirche gestellt worden, mit Athanasius und Chrysostomus, mit Augustinus und Ambrosius, mit Gregor dem Großen und Bernhard von Clairvaux, Bonaventura und Thomas von Aquino. Alfons ist die einzige Persönlichkeit des nachtridentinischen Katholizismus, dem die Würde eines Kirchenlehrers zuerkannt worden ist. Die römische Hierarchie hat ihn damit unzweideutig als die größte katholische Persönlichkeit der neueren Zeit erklärt. In der Tat lassen sich bei ihm — vielleicht noch besser als bei Ignatius —, die Strukturelemente des Katholizismus wiederfinden, aber freilich, in welcher Verbindung und Gruppierung! Die paganen Elemente nehmen bei ihm einen viel breiteren Raum ein als bei allen mittelalterlichen Heiligen. Der Madonnenkult hat bei ihm nicht nur alle Zartheit und Feinheit verloren, sondern ist zur Mariolatrie geworden, welche dem neutestamentlichen Christentum ins Gesicht schlägt. Sein großes Werk „*Le glorie di Maria*" ist ebenso die

Ausgeburt einer wirren und kranken Mönchsphantasie wie einer völligen Unkenntnis der christlichen Zentralwahrheiten. Alle göttlichen Gnaden werden durch Maria mitgeteilt, so daß kein Mensch ohne sie den Zugang zur ewigen Seligkeit erlangen kann. Alfons hat das für evangelische Christen blasphemisch klingende Wort ausgesprochen: „Es ist schwer, durch Christus, aber leicht, durch Maria selig zu werden." In der langen Geschichte der christlichen Theologie hat das Heidentum nie so triumphiert wie bei Alfons. Er vertritt aber nicht nur den Paganismus der vulgär-katholischen Frömmigkeit, sondern ebenso den judaistischen Gesetzesgedanken, und zwar in der extremsten Form. Die legalistische Idee ist das Grundprinzip seiner Moraltheologie; er hat die kasuistische Methode der jesuitischen Theologen weitergeführt und ihr zum Sieg in der römischen Ethik verholfen. Er selber freilich ist ein Opfer seines moraltheologischen Prinzips geworden. Alfons von Liguori ist der größte Skrupulant, den die Geschichte der katholischen Heiligen kennt (vgl. u. S. 266 ff.). Gesetzesgedanke, Sündenangst und Höllenfurcht treiben ihn ruhelos umher und lassen ihn nirgends Sicherheit, Frieden und Seligkeit finden. Er, der durch seine moraltheologischen Lehrbücher „Führer" von zahllosen Beichtvätern und Seelsorgern geworden ist, vermag selbst keine sittliche Entscheidung zu treffen. In seiner Unfreiheit und Unsicherheit wirft er sich ganz der kirchlichen Autorität in die Arme; in der Hierarchie findet er einen Stütz- und Ruhepunkt. Alfons hat sich mit aller Entschiedenheit für die Unfehlbarkeit des Papstes eingesetzt und dadurch den Lieblingsgedanken des römischen Kurialismus gefördert. Es war in gewissem Sinne eine Pflicht der Dankbarkeit, daß *Pio Nono* kurz nach der vatikanischen Entscheidung diesem Infallibilitätstheologen den Ehrentitel des Kirchenlehrers verlieh. Dieser Vulgärkatholik, Gesetzestheologe und Anwalt des Papalismus ist — merkwürdig genug — auch Mystiker gewesen, freilich nicht ein mystischer Genius von der schöpferischen Lebendigkeit eines Bernhard, Seuse oder Johann vom Kreuz, sondern einer der vielen Theoretiker mystischer Erfahrung, die im 17. und 18. Jahrhundert ebenso umfangreiche wie gedankenarme und spitzfindige Traktate über die *theologia mystica* schrieben. Auch Alfons behandelt nach dieser Methode die mystisch-ekstatischen Erfahrungen; auch er klassifiziert und rubriziert, auch er konstruiert Stufen des geistlichen Lebens,

der Kontemplation und des Gebets. Seine Frömmigkeit freilich zeigt nur einen schwachen Schimmer mystischer Innigkeit, denn sie ist ganz beherrscht von der Angst um das Heil der Seele. Nicht die Mystik, sondern die Gesetzesreligion weist seinem Denken und Leben die Richtung. So lassen sich Vulgärreligion, Gesetzesdienst, hierarchische Kirchenidee und Mystik bei Alfons wiederfinden; aber wo bleibt das Evangelium, die Gewißheit von Gottes sündenvergebender Liebe und die aus der Seligkeit der geschenkten Gottesgnade strömende Bruderliebe, die opfert und schenkt, dient und hilft? Es ist schwer, im Schrifttum dieses Kirchenlehrers evangelische Motive aufzufinden, aus all den schrillen Dissonanzen rein christliche Klänge herauszuhören. Sie fehlen nicht, aber sie sind so getrübt, entstellt und verzerrt, daß sie nicht unmittelbar erkennbar sind. Während bei den großen katholischen Geistern der Antike und des Mittelalters immer wieder die evangelischen Gedanken mit Macht durchbrechen, sind sie hier auf ein Minimum zusammengeschrumpft.

Diesen Theologen hat das Dekret eines römischen Papstes[11] auf dieselbe Stufe erhoben wie Augustinus, den Herold von Gottes unendlicher Gnade und Liebe. Seine Werke — nach Döllingers Wort „ein Magazin von Irrtümern und Lügen[12]“ — sollen nach dem päpstlichen Promotionsdekret „gleich denen der übrigen Kirchenlehrer“ an allen theologischen Anstalten und auf den Kanzeln benützt werden. Niemand kann sich die Bedeutung dieser Tatsache vergegenwärtigen, ohne in tiefster Seele erschüttert zu werden von der furchtbaren Dekadenz des römischen Katholizismus, die sich darin äußert. Wie gewaltig ist die Apostasie Roms vom

[11] Dekret Pius IX., 23. März 1871: „Siquidem ipse errorum tenebras ab incredulis et Jansenianis late diffusas doctis operibus maximaque theologiae moralis tractationibus dispulit atque dimovit Obscura insuper diluciavit, dubia declaravit, cum inter implexas theologorum sive laxiores sive rigidiores sententias tutam straverit viam, par quam Christi fidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent“ (Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 370). Breve Pius IX., 7. Juli 1871: „Hoc porro praedicari verissime potest, nullum esse vel nostrorum temporum errorem, qui maxima saltem ex parte non sit ab Alphonso refutatus. Qui quod ea, quae cum de immaculata sanctae Dei Genitricis conceptione tum de Romani Pontificis ex cathedra docentis infallibilitate . . . a nobis sancita sunt, in Alphonsi operibus reperiuntur et nitidissime exposita et validissimis argumentis demonstrata“ (Mirbt S. 370).

[12] Brief an Pfarrer Widmann zu Todtnau, 18. Oktober 1874, bei Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums 430.

katholischen Ideal, wenn es diesen abergläubischen und skrupulösen Ordensstifter einem Augustinus und Thomas ebenbürtig erklärt! Diese Doktorpromotion ist in der Tat (nach Döllingers Wort) „das Monströseste, was je auf dem Gebiet der theologischen Lehre vorgekommen ist". Mit Recht erklärt der Münchener Kirchenhistoriker: „Mir ist in der ganzen Kirchengeschichte kein Beispiel einer so furchtbaren, so verderblichen Wirkung bekannt[12]."

Doch kein Sturm der Entrüstung brach in der katholischen Welt über die Verherrlichung dieses neuen Kirchenlehrers durch den Papst los. Alles schwieg. Man hatte das katholische Ideal Augustins und des Aquinaten vergessen, und wo man es nicht vergessen hatte, da besaß man nicht den Mut und die Ehrlichkeit eines Bernhard von Clairvaux, furchtlos für das katholische Ideal wider den römischen Papst zu kämpfen. Im 17. Jahrhundert hatte in Jansenius der augustinisch-katholische Geist gegen den jesuitisch-römischen zu protestieren gewagt; es war der letzte große katholische Protest gegen Rom. Doch der völlige Sieg des Papalismus im Vatikanum verschloß den katholischen Geistern den Mund. Die wenigen, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts schüchtern das Wort ergriffen, um das alte katholische, d. h. universelle Ideal wiederzubeleben, wurden rasch als Modernisten und Ketzer gebrandmarkt und teils ausgestoßen, teils zu demütigem Widerruf gezwungen. Der hehre katholische Gedanke, das „Allen-alles-Werden" des Paulus, das *communicare orbi terrarum* des Augustinus lebt heute nur als Sehnsuchtstraum in stillen, gequälten Herzen. Sie trauern und weinen um ein untergegangenes lichtes Ideal; mit tränennassen Augen schauen sie in die ferne Zukunft, und von ihren Lippen kommt die bange Frage: Sind die Bannerträger der katholischen Idee — Origenes und Augustinus, Thomas von Aquino und Dante —, sind sie wirklich tot, tot für immer? Wird nicht noch einmal ein Heros aufstehen und in seinem religiösen Leben und theologischen Denken das alte katholische Ideal erneuern, jenes Ideal, von dem Rom abgefallen, weil es nicht Christi Reich, sondern dieser Welt Reich suchte? Oder könnte nicht der *Pastor angelicus*, von dem die katholische Sehnsucht träumt, dieses Ideal zur Wirklichkeit machen? Könnte nicht einmal ein wahrer Stellvertreter Christi die *cathedra Petri* besteigen und als guter Hirte die Herde Christi weiden? Könnte nicht ein zweiter Paulus nach Rom kommen, ein neuer Völkerapostel, der „allen

alles" zu werden imstande wäre? Kein Mensch kann die Zukunft der katholischen Kirche vorausschauen und vorhersagen. Aber wer die Klassiker der katholischen Idee in den vergangenen Jahrhunderten an seinem Auge vorüberziehen läßt, wer diese Idee in ihrer ganzen Größe und Fülle, Weite und Tiefe, Fruchtbarkeit und Lebendigkeit schaut, wer in das reiche, strömende und wogende Leben des heutigen Katholizismus sich versenkt, der wird — trotz aller römischen Verderbnis — nicht die Möglichkeit bestreiten, daß der Dekadenz der nachtridentinischen Epoche eine große Renaissance folge. Sollte nicht auch an der katholischen Kirche das antike Dichterwort wahr werden:

Merges profundum, evades iterum — ?

II. HAUPTTEIL

DIE GRUNDELEMENTE DES KATHOLIZISMUS

„Wir sind der Ansicht, daß der Katholizismus in höherem Grade als andere Systeme eine Religion des ganzen Menschen, des Leibes, der Seele und des Geistes ist, eine Religion für jede Stufe seiner Kultur, nicht nur für irgendeine einzelne, für jede Abart, in der seine vielgestaltige Grundform erscheint, nicht nur für die höchste; für Menschen jeder Gattung, nicht nur für eine religiöse, sittliche, intellektuelle oder soziale Aristokratie; daß er sich in dem Gesamtprozeß der Zivilisation, die einen so weiten Kreis mannigfaltiger Zwecke umspannt, als organischer Bestandteil einfügt; daß er uns fühlen lehrt, wie eng wir mit dem Ganzen der Menschheit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verknüpft: all dies natürlich auf Grund von Prinzipien und Ideen, denen er nie völlig treu geblieben und nie völlig untreu geworden ist, und trotz widerstrebenden Elementen in dem griechisch-römischen Heidentum, die der christliche Sauerteig niemals völlig überwinden kann."

(George Tyrrell, Zwischen Scylla und Charybdis oder die alte und die neue Theologie, übers. von Emil Wolff, Jena 1909, 34 f.)

Der Katholizismus offenbart sich im Denken und Leben seiner klassischen Persönlichkeiten als religiöser Universalismus, als Vereinigung und Harmonisierung einer Vielzahl heterogener Religionsformen. Diese Erkenntnis wird noch deutlicher, wenn wir das Leben des empirischen Katholizismus in Gegenwart wie Vergangenheit betrachten und die ungeheure Fülle seiner Erscheinungsformen auf wenige charakteristische Haupttypen zurückführen. Während er, von ferne gesehen, sich als ein monumentales Gebilde von vollendeter Einheitlichkeit darstellt, zeigt er sich bei näherer Analyse als ein unendlich kompliziertes Gefüge verschiedenartiger Religionsformen und Religionsstufen. Alle religiösen Ideen und Empfindungen, alle Kult- und Frömmigkeitsformen, die je in der Menschheit lebendig gewesen sind, lassen sich im Katholizismus wiederfinden. Der Katholizismus hat alles, er gibt alles, er nimmt und gebraucht alles. Wer zunächst diese verwirrende Fülle widersprechender religiöser Erscheinungen auf sich wirken läßt, der glaubt in einem Berglabyrinth zu wandeln, in dem keine Orientierung möglich ist. Bald befindet er sich in einem wilden Urwald mit seinem wuchernden Unkraut, dann wieder in einem wundersamen Lustgarten mit seinen wohlgepflegten Blumenbeeten. Sein Auge schaut immer Neues, Wunderbares und Häßliches, Himmlisches und Dämonisches, Erhebendes und Erschütterndes. Alle Affekte, vom Schauern und Beben bis zum Jauchzen und Frohlocken, kommen über seine Seele, wenn er durch diese mannigfaltige Welt schreitet. Wenn wir die riesenhaften Dimensionen, die ungeheure Kompliziertheit und die unendliche Vielgestaltigkeit dieses geistigen Reiches erkennen, dann verzweifeln wir an der Möglichkeit, sein Wesen zu erfassen. Dennoch darf die Religionswissenschaft vor dieser Aufgabe nicht zurückschrecken. Sie muß, so schwer das sein mag, und so unvollkommen und unbefriedigend auch die Ergebnisse ihrer Untersuchung sein mögen, eine Gliederung der unermeßlichen Wirklichkeitsfülle vornehmen, muß die Mannigfaltigkeit der Einzelerscheinungen einer Typisierung unterwerfen. Gewiß ist dieses wissenschaftliche Verfahren ein künstliches, weil es die Einheit des Lebens zerstückt, weil es Lebensäußerungen auseinanderreißt, die in der konkreten Wirklichkeit untrennbar

verbunden sind. Aber die Wissenschaft hat keine andere Möglichkeit, solchen komplexen Größen beizukommen, als sie einer künstlichen Analyse zu unterwerfen. Sie muß gewissermaßen ein vielmaschiges Netz über die Wirklichkeit legen; sie muß auf ihr ein System von senkrechten und wagerechten Linien auftragen, um das eine Stück dieser Wirklichkeit gesondert von dem anderen zu betrachten. Solange wir uns bewußt bleiben, daß diese wissenschaftliche Analyse nichts anderes ist als ein Versuch, die lebendige Wirklichkeit besser zu fassen, daß diese Wirklichkeit selbst aber ein organischer Lebensprozeß ist, der sich nicht restlos einer begrifflichen Analyse unterwerfen läßt, solange kann die wissenschaftliche Konstruktion nicht schaden, sondern nur zu einem besseren Verstehen helfen. Eine an der allgemeinen Religionsgeschichte geschulte Analyse des konkreten Katholizismus in Gegenwart und Vergangenheit ist — neben dem Studium der katholischen Genien — der einzige Weg, der eine einwandfreie phänomenologische Bestimmung seines inneren Wesens vorbereitet.

I. Abschnitt

Die primitive Religion

A. Die Volksfrömmigkeit

Kapitel 1

MERKMALE DER PRIMITIVEN VOLKSRELIGION

Die unterste Schicht des Katholizismus ist die „primitive" Religion, d. h. jener Komplex naiver und sinnlicher Frömmigkeitsäußerungen, welche seit uralten Zeiten durch alle Wandlungen der Kultur- und Religionsgeschichte bis in die Gegenwart sich erhalten haben. Diese primitive Religion bildet die Unterströmung aller großen Religionen, der antiken Volks- und Kulturreligionen ebenso wie der missionierenden Welt- und Erlösungsreligionen. Die Massen sind nie imstande, die höhere Religiosität der Priester und Weisen, Propheten und Mystiker ganz in sich aufzunehmen; sie bedürfen stets einer Religion zweiten Grades, in welcher die religiösen Urinstinkte sich ausleben können. Wohl vermag sich diese Volksreligion der jeweils gültigen Hochreligion anzupassen, ihren Forderungen sich zu fügen, ihr offizielles Gewand anzuziehen. Sie trägt ebenso leicht das Kleid des Judentums, des Islam und Buddhismus wie das des Christentums; aber sie verändert ihr Wesen nicht durch die Tracht, in die sie sich zufällig hüllt. Sie versteht es, sich von diesen geistigen Hochreligionen gerade jene Elemente zu borgen, die sie braucht, um ihre tiefsten Bedürfnisse zu befriedigen. Und alle großen Heilsreligionen haben dieser niederen Religion ihren Tribut gebracht. Die primitive Religion fordert ihr Recht, und die Hochreligion gesteht ihr dieses Recht zu. Mögen auch die größten religiösen Geister der Volksreligion zurückhaltend oder schroff ablehnend gegenübergestanden sein, diese hat doch stets ihre Ansprüche durchzusetzen vermocht. Selbst der Puritanismus des evangelischen Christentums hat das primitive Element in der Seele des Volkes nicht entwurzeln können; das Volk fand (sogar im Sektentum und Kalvinismus) immer

wieder Formen, an die es sich anklammern konnte. Die katholische Kirche hat in feinem Seelenverständnis und in weiser Pädagogik das Recht dieser primitiven Religion anerkannt, ohne — wenigstens im Prinzip — die Rechte der Hochreligion zu verleugnen. Sie hat dem Volk ihre Schatzkammern geöffnet und zu freiem Gebrauch überlassen; und sie hat ihm in gleicher Weise gestattet, seine alten, liebgewonnenen Schätze in ihr Heiligtum zu bringen, wenn es diese nur mit kirchlichen Tüchern umkleidete und mit christlichen Juwelen verzierte. In ihrem Riesendom gab es der Seitenkapellen und Mauernischen genug, in denen die Volksreligion Raum finden konnte, obgleich das Hauptschiff stets für den höheren Kult frei bleiben mußte. Der Katholizismus hat die volkstümliche Frömmigkeit zu allen Zeiten geschützt, genährt und gehegt; er hat sie aber zugleich beschnitten und umgebogen, umgestaltet und diszipliniert. Die uralte Volksreligion mußte die Filter des christlich-kirchlichen Denkens passieren: die rohesten Formen heidnischen Kultes und heidnischer Magie blieben ausgeschlossen. Alle blutigen Opferriten, alle grausamen Selbstverstümmelungen, alle ausschweifenden Sexualriten, alle roh-magischen Praktiken vermochten nie Gastrecht innerhalb der Kirchenmauern zu gewinnen; sie mußten außerhalb derselben weiterbestehen, ja, sie wurden von der Kirche aufs schärfste bekämpft, schon deshalb, weil sie allein Anspruch machte, wunderbare Segenskräfte durch ihre Sakramente und Sakramentalien zu vermitteln. Trotz alledem muß die katholische Volksfrömmigkeit als primitive Religion gekennzeichnet werden. Die katholischen Theologen sträuben sich freilich sehr dagegen, daß die Religion des katholischen Volkes als primitiv oder — in minder zutreffender Terminologie — als pagan charakterisiert werde. Der Religionshistoriker und Religionspsychologe darf sich jedoch nicht durch die äußerlich christliche Kultform und durch ihre theologisch-dogmatische Umdeutung und Sublimierung beirren lassen, er muß vielmehr allein den seelischen Habitus, die innere Zielung der Menschen, die in diesen Formen leben, im Auge behalten. Wenn wir die seelischen Triebkräfte, Tendenzen und Meinungen betrachten, von denen die naiven Menschen bei ihren religiösen Handlungen durchdrungen sind, dann tritt uns das Primitive ihrer Frömmigkeit unverhüllt entgegen. Diese Vulgärfrömmigkeit ist gegenüber dem kirchlichen Dogma im Grunde ebenso gleichgültig wie die Mystik; aber wie diese

so bewegt sich auch sie stets in den von der Kirche gewiesenen Bahnen.

Das hervorstechende Merkmal aller primitiven Religion ist die Sinnlichkeit und Dinglichkeit. Gewiß ist das sinnliche und dingliche Moment eine notwendige Voraussetzung für alle religiöse Erfahrung wie für das gesamte Geistesleben. Ohne die Basis der Wahrnehmung gibt es kein Denken und Erkennen, auch kein religiöses Erleben. Friedrich von Hügel weist darauf hin, daß bei Taub-stumm-blinden keine religiösen Vorstellungen, ja keine religiöse Vorstellungsfähigkeit festgestellt werden konnte[1]. Selbst die reinste und geistigste Frömmigkeit kann des sinnlichen Elementes nicht entraten, mag dieses auch auf ein Minimum beschränkt sein. Die Bilder und Gleichnisse, mit denen jede religiöse Erfahrung das göttliche Geheimnis veranschaulicht, sind der Welt der äußeren Erfahrung entnommen. Äußere Kultsymbole können zum Anstoß und Anreiz der sublimsten mystischen Erfahrung werden; auch das „Wort", auf das sich die evangelische Glaubensgewißheit gründet, ist durch die Sinne vermittelt. Eine absolut „geistige" Religion, die in keinerlei Berührung mit der Welt der Dinge steht, existiert nur als abstrakte Theorie in den Köpfen der Religionsphilosophen und spiritualistischen Religionsverbesserer. In der primitiven Religion ist jedoch dieses sinnlich-dingliche Element mit der transzendenten Realität der religiösen Erfahrung so unlöslich verknüpft, daß die Gegenwart des Heiligen gebunden ist an materielle Gegenstände; die Vermittlung des Heils erfolgt durch äußere Vorgänge und Handlungen. Doch hinter allem Sinnlich-Gegenständlichen steht auch für die primitive Frömmigkeit dieselbe geistige Wirklichkeit, vor welcher die höhere Frömmigkeit niedersinkt; auch das sinnlich gebundene „Heilige" der primitiven Religion ist stets das Ganz-Andere, Schauervolle, Wunderbare, Machterfüllte, Übernatürliche, das die größten Genien der Religion angebetet haben.

Als zweites Merkmal primitiver Frömmigkeit erscheint uns der Eudämonismus, das Verlangen nach irdischen, vergänglichen Glücksgütern. Auch hier handelt es sich nur um eine grobe und rohe Form, die der religiöse Seligkeitstrieb annimmt. Jede Religion, auch die sublimste Mystik, sucht im tiefsten Grunde Leben, Heil,

[1] Friedrich v. Hügel, Essays and Adresses on the Philosophy of Religion 231.

Seligkeit. „*Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero*“ hat kein Geringerer bekannt als Augustinus (Conf. X 20). Die Sehnsucht der buddhistischen Bettelmönche nach dem Eingehen ins Nirvâna, das heiße Verlangen der Mystiker nach der innigsten Vereinigung mit dem Unendlichen, das zuversichtliche Harren der urchristlichen Gemeinde auf die Vollendung des Gottesreiches und die Parusie des Kyrios — alle diese Formen höchster Frömmigkeit suchen im Göttlichen die vollkommene Seligkeit. Ja, sogar hinter der grausamen Selbstabtötung des Asketen und hinter der völligen Gelassenheit des Quietisten verbirgt sich das unbewußte Verlangen nach unendlicher Seligkeit. Dieses Seligkeitsverlangen erscheint in der primitiven Frömmigkeit als ungestümer Hunger nach irdischen Glücksgütern, ja, törichten Scheingütern; nicht selten nimmt es sogar unsoziale und unsittliche Formen an. Die Gottesgemeinschaft ist hier nicht reiner Selbstzweck, sondern wird Mittel zur Erlangung vergänglicher Ziele; das Göttliche soll dazu dienen, endliche Wünsche zu verwirklichen. Trotz dieses fundamentalen Unterschiedes ist letzten Endes das Glückseligkeitsverlangen auf allen Religionsstufen identisch. Wie das Objekt aller religiösen Erfahrung eines und dasselbe ist in der höchsten und niedersten Religion, so ist auch der Drang nach dem Göttlichen ein und derselbe in allen Formen. Auch der naive Beter, der bei Gott Befriedigung eines irdischen Wunsches erhofft, sucht letzten Endes die ewige Seligkeit, die Gott selber ist.

Ein weiteres Kennzeichen der primitiven Religion ist ihr naives, selbstsicheres Absolutheitsgefühl. Sie identifiziert sich mit einer harmlosen Selbstverständlichkeit mit der offiziellen Hochreligion, in deren Tempelräumen sie Aufnahme gefunden hat. Sie erkennt nicht den gewaltigen Abstand, der sie von der Hochfrömmigkeit trennt; sie hält ihre Form des Gottesumganges für die normale und betrachtet jeden, der diese Form kritisiert, als ungläubig oder irrgläubig. Das Göttliche, Ewige ist für sie eben an die grobsinnlichen Erscheinungen, in denen sie es faßt, gebunden; sie versteht keine Frömmigkeit, die andere, feinere Symbole gebraucht oder gar auf alle äußeren Kultformen verzichtet.

Kapitel 2

HEILIGE KRÄFTE, GEGENSTÄNDE UND HANDLUNGEN

In der primitiven Volksreligion lebt ungeheuer stark das religiöse Urgefühl des „Heiligen". Dieses Heilige erscheint gewöhnlich als eine geheimnisvolle Kraftsubstanz, die in konkreten Gegenständen aufgespeichert ist. In der Religionswissenschaft hat sich mehr und mehr dafür das melanesische Wort *Mana* eingebürgert, welches die zauberhaft wirkende, wertvolle „Macht" bezeichnet. Die antiken Sprachen redeten von der δύναμις und χάρις, *vis* und *virtus* der heiligen Objekte. Das heutige katholische Volk spricht von ihrer wunderbaren „Gnade", ihrem „heiligen Segen", ihrer geheimnisvollen „Kraft". Die gefährliche Seite der Heiligkeitskraft wird von der Religionswissenschaft mit dem polynesischen Wort *Tabu* ausgedrückt. Die geheimnisvolle Kraft bringt nicht nur Segen und Heil, sondern auch Unheil und Verderben, wenn sie unachtsam behandelt, bedroht oder verunehrt wird. Diese eigenartige Doppelwirkung des Heiligen wird vom Rationalismus gewöhnlich als „magisch" charakterisiert; überall dort, wo das Heilige an materielle Dinge oder an äußere Handlungen gekettet ist, erblickt der liberale Protestantismus Magie, Zauberei, Aberglaube. Dieser weite Gebrauch des Terminus magisch und Magie hat große Verwirrung angerichtet, insofern mit ihm auch der Sakramentsgebrauch der mystischen Hochfrömmigkeit gekennzeichnet und damit verurteilt wurde. Man tut darum gut, ihn möglichst einzuschränken und nur auf Entartungserscheinungen des Heiligkeitsglaubens anzuwenden, d. h. auf jene ursprünglich kultisch-religiösen Formen, die sich von dem Umkreis des Religiösen losgelöst haben und in ihrer Isolierung einer völligen Verwilderung anheimgefallen sind. Das, was man in der volkstümlichen Religion und im primitiven Kult als magisch bezeichnet, ist im Grunde nur das Dingliche, Sinnenfällige am Heiligen. Von Magie im eigentlichen Sinne des Wortes kann nur dann gesprochen werden, wenn die Beziehung des Menschen zu den geheimnisvollen Kräften der ehrfürchtigen Scheu entbehrt und die rituelle Praxis zu einer rationalen, vorwissenschaftlichen Technik geworden ist. Erst wenn die mit „Macht" ausgestatteten Objekte nicht mehr als „heilig", als „numinös" gewertet werden, sind sie zu Gegenständen der Magie

geworden. Das „Geheimnis", das die Magie umgibt, beruht nicht auf dem inneren Wesen der magischen Kräfte und Gegenstände, sondern auf der alleinigen Kenntnis der „Magier", die nicht gewillt sind, ihre „Geheimwissenschaft", ihr Wissen um die „Geheimkräfte" der Menge preiszugeben. Das religiöse Fühlen und Denken ist niemals, auch nicht in der derbsten vulgären Frömmigkeit, in diesem Sinne magisch.

Die katholische Volksfrömmigkeit unterscheidet zweierlei Formen „machthaltiger" Gegenstände, solche, die an sich mit übernatürlicher Kraft erfüllt sind (Reliquien von Heiligen, heilige Gnadenbilder), und solche, die ihre übernatürliche Kraft erst durch einen rituellen Akt des Priesters erlangt haben, die „geweihten" Dinge. „Weihe" *(consecratio)* bedeutet ja nichts anderes als Übertragung der geheimnisvollen, wunderbaren Heiligkeitskraft auf ein Objekt oder eine Person, die durch diesen Weiheakt für immer Träger jener übersinnlichen *virtus* wird (Weihwasser, geweihte Kerzen, geweihte Rosenkränze und Medaillen, Skapuliere). Im Unterschied von der „Weihe" wird durch die „Segnung" *(benedictio)* die übernatürliche Segenskraft bestimmten Gegenständen und Personen mitgeteilt, ohne daß diese für immer in den Besitz oder Dienst des Heiligen treten. Im Grunde aber ist es eine und dieselbe Macht und Kraft, die in den von Natur heiligen, in den geweihten und in den gesegneten Gegenständen sich wirksam erweist.

An der Spitze der von der katholischen Volksfrömmigkeit verehrten heiligen Objekte stehen die Reliquien der Heiligen. Obgleich sie sich im antiken und mittelalterlichen Vulgärchristentum einer weit höheren Schätzung erfreuten, so nehmen sie doch noch heute (zumal in romanischen Ländern) einen wichtigen Platz im religiösen Denken und Leben des Volkes ein. Der Glaube, daß „den Leibern der Gerechten eine δύναμις innewohnt", wurde selbst von Kirchenlehrern wie Cyrill von Jerusalem vertreten[2]. Im Volksglauben tritt jedoch der Gedanke an die Person der Heiligen beim Reliquienkult ganz zurück. Die Reliquien sind als solche Träger übernatürlicher Gnadenkraft. Ihr Kontagium oder schon ihre bloße Gegenwart zieht Wunderwirkungen nach sich. Die Berührung von Reliquien vermittelt kranken Körpern Heil und

[2] Cat. 18, 16; Migne P. G. 23, 1036. Gregor von Nazianz hebt hervor, daß die Heiligkeitskraft (χάρις) der Reliquien nach der Verteilung ebenso groß bleibt wie vorher. Mi. P. G. 71, 711.

Genesung. Durch das andächtige Küssen von Reliquien (die gewöhnlich in handlichen Glasgehäusen aufbewahrt und bei besonderen Anlässen dem frommen Volk vom Priester zur Verehrung dargereicht werden) strömen die in ihnen enthaltenen Segenskräfte über auf die Gläubigen. Wer kleine Reliquienteile in einer Medaille oder einem Kreuzlein eingeschlossen trägt, ist gefeit gegen alles ihm dräuende Unheil[3]. In früheren Zeiten wurden bei großem Unglück (Pest, Kriegsgefahr, Glaubensabfall, Unsittlichkeit usw.) die Reliquien der Heiligen in feierlicher Prozession an die gefährdeten Orte verbracht, auf daß die ihnen eigene Wunderkraft alles Übel verbanne. Doch nicht nur die Reliquien selbst enthalten diese übernatürlichen Kräfte, auch auf solche Objekte (Tücher, sog. *brandea*, Holzsplitter), die mit ihnen oder den sie bergenden Gräbern in Berührung gebracht werden, gehen diese Kräfte über. Die sogenannten „Kreuzpartikel", die heute beim Wettersegen von der Kirche verwendet werden, sind großenteils solche Sekundärreliquien, nicht Splitter von dem angeblichen Kreuz des Herrn, das Helena auf dem Kalvarienberge auffand, sondern Holzstückchen, die mit dem vermeintlichen Kreuz Christi in Berührung gebracht wurden[4].

Neben den Gegenständen, welche die „Heiligkeit" naturhaft in sich tragen, stehen die geweihten Objekte, welche ihre Heiligkeitskraft durch einen besonderen Weiheakt der Kirche erhalten. Das wichtigste von diesen ist für die katholische Volksfrömmigkeit das Weihwasser *(aqua benedicta, aqua exorcisata)*, d. h. jenes Wasser, das die Kirche jeden Sonntagmorgen durch einen exorzistischen Ritus (unter Beimischung von Salz) allen natürlichen und dämonischen Einflüssen entzieht und zum Übermittler göttlicher Segenskraft macht[5]. Mit diesem Weihwasser, das fromme Katho-

[3] Vgl. F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum 1909/1912; St. Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland, 1890.

[4] Schon um 350 wurden nach dem Zeugnis Cyrills von Jerusalem Kreuzpartikel in der ganzen christlichen Welt verbreitet (Cat. 4, 10; 10, 19). Nach Chrysostomus wurden solche Kreuzpartikel in Kapseln am Halse getragen (Mi. P. G. 48, 826).

[5] Das älteste Dokument für den Gebrauch des Weihwassers findet sich in den apokryphen Petrusakten (Lipsius, Acta apost. apogr. I 1891, 58). Die Apostolischen Konstitutionen überliefern eine Benedictionsformel, welche die Wirkungen des Weihwassers deutlich macht: *δὸς δύναμιν ὑγιείας ἐμποιητικήν, νόσων ἀπελαστικήν, δαιμόνων φυγαδευτικήν, πάσης ἐπιβουλῆς διωτικήν* (VIII 29).

liken in kleinen Zierkesseln an den Wänden der Zimmer aufbewahren, besprengen sie sich morgens und abends sowie beim Verlassen des Hauses, um rein zu werden von allem Sündenschmutz und sich zu wappnen gegen alle Nachstellungen des bösen Feindes. Besteht Verdacht, daß in einem Raum des Hauses Spukgeister ihr Unwesen treiben, so wird er tüchtig mit Weihwasser begossen, damit alle dämonischen Geister rasch entfliehen — denn der Teufel fürchtet das Weihwasser wie das wasserscheue Kind ein kaltes Bad. Ist das Weihwasser in den kleinen dafür bestimmten Gefäßen versiegt, so sagt man halb scherzhaft, halb ernst, in dieser Familie sei „das Christentum ausgestorben". Das Weihwasser wird auch zur Waschung kranker Körperteile benützt, da man ihm eine heilende Wirkung zuschreibt. Ja, selbst Tiere pflegt das katholische Bauernvolk mit Weihwasser zu besprengen, oder es gibt ihnen vor der Ausfahrt Brot zu fressen, das in Weihwasser getaucht ist, damit alle bösen Anschläge von ihnen abprallen. Eine besondere Wirkung wird dem am Karsamstag und am Pfingstsamstag geweihten Taufwasser zugeschrieben, weshalb an diesen Tagen die Frommen in großen Krügen das Weihwasser nach Hause tragen[5b].

Eine hohe Segenskraft geht nach katholischem Volksglauben von den am Palmsonntag geweihten Palmzweigen und den am Karsamstag am geweihten Feuer angebrannten Holzstücken aus. Beide werden in die Felder gesteckt, auf daß sie diesen Fruchtbarkeit mitteilen. Einem anderen Zweck dienen die am Fest Mariä Himmelfahrt geweihten Blumen- und Kräutersträuße; sie werden unter dem First des Hauses aufgehängt, damit dieses gegen Feuer und Blitz gesichert sei. Auch geweihte Speisen und geweihter Trank dienen dem katholischen Volk als Segens- und Schutzmittel. Am Feste Johannes des Evangelisten reicht der Priester dem Volke geweihten Johanniswein mit den Worten: *bibe amorem Sancti Joannis.* Dieser Brauch beruht auf der Legende, Johannes habe über dem vergifteten Wein, den seine Feinde ihm reichten, das Kreuzzeichen geschlagen und ihn dadurch unschädlich gemacht. Wer darum vom geweihten Johanniswein trinkt, will sich schützen gegen alle in den Körper eindringenden Giftstoffe. Von großer

5b Vgl. H. Pfannenschmid, Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Kultus 1869; Franz, die kirchlichen Benediktionen, I, 1909.

Wichtigkeit ist für weite katholische Volkskreise die am Morgen des Ostersonntags stattfindende Speisenweihe. Man bringt Körbe mit Eiern, Brot, Salz, Schinken und Zuckerlämmchen in die Kirche, damit sie den Segen des Priesters empfangen. Bei der Speisenweihe werden alle Körbe geöffnet, auf daß die von der priesterlichen Benediction ausgehenden Segenskräfte wirklich in die Speisen eindringen können, genau so, wie zu diesem Zwecke am Johannestage die Weinflaschen geöffnet werden. Ohne sinnliches Kontagium gibt es eben für die primitive Vorstellung keine Übertragung segenspendender Kräfte.

Wichtiger als geweihte Kräuter und Speisen sind die Amulette, welche fromme Katholiken am Halse oder auf der Brust tragen, um sich zu schützen gegen alle Fährlichkeiten des Lebens. In frühchristlicher Zeit waren es Kapseln mit einer eingeschlossenen Reliquie oder Kreuzpartikel, genannt Enkolpien[6]; heute sind es meist Medaillen mit dem Bilde des Herzens Jesu, der *Immaculata Conceptio*, des hl. Benedictus, Aloysius oder Antonius. (Letztere werden sogar Tieren angehängt.) Diese Medaillen sind jedoch keineswegs bloße Erinnerungszeichen an den Herrn, an seine Mutter und an die lieben Heiligen, sondern mit übernatürlicher „Macht" geladene Gegenstände, die den Inhaber vor äußeren und inneren Gefahren bewahren sollen. Zahllose Beispiele werden erzählt, wie im Weltkrieg genau so wie in früheren Kriegen Gewehrkugeln und Granatsplitter an diesen Medaillen abprallten. Soweit heute solche Medaillen nicht Reliquien von Heiligen in sich bergen, verdanken sie ihre Macht der kirchlichen Weihe, die besonders privilegierte Priester vornehmen[7]. Ein besonders wirkungskräftiges Amulett ist das sogenannte *Agnus Dei;* Wachsscheiben, die ein Lamm darstellen, werden vom Papste selbst (im ersten Jahre seines Pontifikats, am Weißen Sonntag, während das Agnus Dei in der Messe gesungen wird) geweiht und dann unter der Marke „garantiert echt" in Klöstern und anderwärts verschleißt. Man

[6] Neben diesen Enkolpien fanden sich Phylakterien, d. h. Täfelchen mit Sprüchen aus der heiligen Schrift, mit heiligen Namen (Jehova, Emmanuel, *ΧΜΓ*, d. h. Christus, Michael, Gabriel) oder exorzistischen Formeln z. B. *ἐξορκίζω σε, ὦ Σατανᾶς.* Auch kleine Kreuze, Fische (*ΙΧΘΥΣ*) und Anker waren gebräuchlich. Vgl. Ficker, Amulett, REPTh 1, 467 ff.

[7] Das Tragen solcher Devotionalien ist von der Kirche mit zahlreichen Ablässen ausgestattet worden. Vgl. Franz Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch Paderborn 1900[12], 332 ff.

trägt ein kleines Stücklein einer solchen Scheibe am Halse; eine vollständige Wachsscheibe dient vor allem als Mittel, um Feuersbrünste zu löschen; in einen Feuerherd geworfen, soll sie sogleich der Macht der Natur Einhalt gebieten[8]. In die Kategorie der Amulette gehört endlich das sogenannte Skapulier *(scapulare)*, d. h. Schulterkleid, bestehend aus zwei Tuchstreifen, die auf der Brust und dem Rücken getragen und über den Schultern miteinander befestigt werden. Es wird zurückgeführt auf den Karmeliter Simon Stock, dem nach der Legende (i. J. 1251) die Gottesmutter dieses braune Kleidungsstück brachte und dabei offenbarte, jeder, der dieses Tuch trage, werde selig; sie komme jeden Sonnabend ins Fegfeuer, um die mit dem Skapulier bekleideten Frommen in die Himmelsherrlichkeit abzuholen. Neben diesem karmelitischen Skapulier bestehen noch eine Reihe anderer Ordensskapuliere, die durch die kirchliche Weihe mit ähnlichen „Privilegien" ausgestattet werden. Diejenigen, welche solche Skapuliere tragen (die übrigens nicht nur jenseitige, sondern auch diesseitige Segenswirkungen vermitteln), schließen sich meist zu einer Skapulierbruderschaft zusammen, die als eine Art „dritter Orden" der betreffenden Ordensgesellschaft angegliedert ist[9].

Eine amulettartige Funktion haben auch die Rosenkränze, d. h. die bei der Rezitation des Rosenkranzes gebrauchten „Gebetsinstrumente"[10]. Sie sind nicht nur mnemotechnische Hilfsmittel für das Abzählen der zu betenden „Ave", sondern, wie die jüdischen Gebetsriemen sind sie φυλακτήρια, Schutzmittel gegen dämonische Anfechtungen, aber auch Schutzmittel gegen die ὀργή des Sanctissimum. Der fromme Katholik umschlingt bei der eucharistischen Prozession wie beim Empfang des Altarsakramentes seine Hand mit dem geweihten Perlenkranz, um sich gleichsam mit „numinöser" Kraft zu füllen und so „geheiligt" dem „Allerheiligsten" zu nahen. Die von besonders ermächtigten Priestern geweihten Rosenkränze sind es auch, auf denen die Ablaßwirkung des Rosenkranzbetens ruht. In Verbindung mit dem geweihten Gebets-

[8] Dieser superstitiöse Glaube an die feuerlöschende Kraft des Wachses findet sich schon bei Gregor von Tours, Glor. mart. 9.

[9] Daneben gibt es auch Skapuliere, die ohne Zugehörigkeit zu einer Bruderschaft getragen werden. Näheres bei Beringer, Die Ablässe, 385 ff. 648 ff.

[10] Solche Perlenschnüre (genannt *ten-wa*) benützen auch die tibetanischen Buddhisten und die Muhammedaner (genannt *tes-bih*).

instrument hat das Rosenkranzgebet die Kraft, den vom Papst festgesetzten Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen zu bewirken.

Apotropäische Kraft besitzen auch angezündete Kerzen; Licht vertreibt ja nach uralter Volksvorstellung böse Geister. Doch nicht jede gewöhnliche Kerze hat diese dämonenverscheuchende Fähigkeit, sondern nur die von der Kirche (am Fest Mariä Lichtmeß) geweihten Kerzen (bzw. „Wachsstöcke") oder jene Kerzen, die durch einen besonderen heiligen Kultakt, z. B. durch den Gebrauch bei der ersten heiligen Kommunion, eine „Heiligung" empfangen haben. Man zündet sie bei Gewittern an, damit sie Blitzschlag vom Hause fernhalten; in der Kirche stecken die Frauen beim Gottesdienst ihre Wachsstöcke an, in der unbewußten Absicht, sich mit sakralem Schutz zu umgeben. (Bei Leichengottesdiensten verfolgen sie damit auch den Zweck, den „in der Finsternis und im Todesschatten Sitzenden" durch brennende Kerzen Licht, Erquickung und Frieden zu verschaffen[11].) Geweihte Lichter gebraucht die Kirche auch beim sogenannten Blasiussegen, der alljährlich am 1. Februar, dem Feste des hl. Blasius, erteilt wird. Nach der Legende hat dieser Bischof einen der Erstickung nahen Knaben durch seinen Segen vom Tode errettet; darum dient der unter Anrufung seiner Fürbitte erteilte Lichtersegen dazu, die Frommen vor allem Halsübel zu bewahren; der Priester hält kreuzweise zwei brennende Kerzen um das Kinn des Gläubigen und spricht dabei die heilige Segensformel. Wie das angezündete geweihte Licht, so vermag auch der aufsteigende Weihrauch die höllischen Geister zu bannen und zu vertreiben. Die Kirche selbst benützt Weihrauch beim Hochamt, beim eucharistischen Kult, bei allen wichtigen Benediktionen und Konsekrationen und endlich bei Begräbnissen. Das Volk pflegt mit den am Feste der hl. drei Könige geweihten Rauchkörnern die Räume des Hauses „auszuräuchern" und die Türen mit den zauberhaft aussehenden Zeichen C + M + B (Caspar, Melchior und Balthasar) anzukreiden, um so die Wohn- und Stallräume gegen böse Geister zu sichern[12].

[11] Im Mittelalter wurden auch auf Friedhöfen sogenannte Armseelenlichter, auch Totenleuchten genannt, aufgestellt, hohle Säulen mit einer Laterne, in der während der Nacht ein Licht brannte.

[12] Vgl. Achtley, History of the Use of Incense in Divine Worship, London, 1909. Der Gebrauch des Weihrauchs in der katholischen Kirche ist zuerst nachweisbar im 4. Jahrhundert.

Zu den apotropäischen Gegenständen des katholischen Volksglaubens gehören auch die Glocken, die von der Kirche unter Weihwasserbesprengung und Salbung mit heiligem Öl feierlich geweiht werden[13]. *Fulgura frango* — die Glocken haben die Macht, die Dämonen des Ungewitters zu vertreiben; und nicht nur die Gewitterdämonen, sondern alle höllischen Geister müssen vor ihrem ehernen Klang weichen. Die Glocken sind für das katholische Volk ein Heiligtum, vor dem es mit tiefer Ehrfurcht steht. Die Verwendung der Glocken zur Anfertigung mörderischer Geschosse, die während des Krieges behördlich erzwungen wurde, erschien vielen frommen Katholiken als schlimmes Sakrilegium, das Gottes Rache herausfordern mußte.

Unter allen apotropäischen Mitteln ist das schlichteste und zugleich häufigst gebrauchte das Zeichen des heiligen Kreuzes[14]. Schon Tertullian bezeugt, daß die Christen seiner Zeit bei allen möglichen Anlässen die Stirne mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichneten[15]. Cyrill von Jerusalem belehrt uns über den dämonenverscheuchenden Sinn dieses Zeichens: sobald die bösen Geister dieses Zeichen sehen, weichen sie erschreckt zurück[16]. Die Kirche selbst gebraucht das Kreuzzeichen bei allen sakramentalen und rituellen Akten, von der Wandlung bei der Messe angefangen, bis herab zum Exorzismus. Das gläubige Volk bezeichnet mit dem Zeichen des Kreuzes Stirne, Mund und Brust in allen gefährlichen Lagen: wenn ein plötzlicher Schreck die Seele überfällt, wenn des

[13] Die Glocke wird mit vom Bischof geweihtem Wasser gewaschen, außen siebenmal mit Weiheöl, innen viermal mit Chrisam gesalbt. Das Volk bezeichnet diesen Ritus wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Taufritus als Glockentaufe. Die Glockenweihe ist zuerst bezeugt im 8. Jahrhundert.

[14] Das deutsche Volk bezeichnet mit dem Daumen Stirne, Mund und Brust. Diese Form heißt „kleines" oder „deutsches" Kreuz. Das „große" oder „lateinische" Kreuz, das in der kirchlichen Liturgie und in romanischen Ländern gebraucht wird, besteht darin, daß man die Stirne, die Mitte, die linke und die rechte Seite der Brust mit der ganzen Hand bezeichnet. Die Griechen bezeichnen sich mit zwei Fingern (Zeige- und Mittelfinger oder Daumen und Zeigefinger) und fahren von rechts nach links.

[15] De cor. mil. 3: „Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad cubilia, ad sedilia, quaecunque nos conversatio exercet, frontem signaculo terimus."

[16] Cat. 13, 3; Mi. P. G. 33, 775: *τὸ σημεῖον μόνον τοῦ σταυροῦ πτήσσουσιν οἱ δαίμονες.* Vgl. Prudentius, Catech. hymn. 6,133, Mi. P. L. 59, 839: „Crux pellit omne noxium."

Nachts ein schwerer Albdruck sich auf die Brust legt, wenn bei einem Ungewitter der Blitz herniederfährt, wenn schlimme Versuchungen sich der Seele nahen und böse Gedanken das Herz umschleichen. Man macht das Kreuzzeichen über kranken Stellen des Körpers, damit sie genesen; man ritzt es in einen frischen Laib Brot, damit es Heil und Segen bringe über die, welche es verzehren. Das Kreuzzeichen ist aber nicht nur ein dämonenbeschwörendes Mittel, sondern auch ein Mittel der „Heiligung" — im „numinösen", nicht im ethischen Sinn des Wortes. Man bekreuzt sich beim Beginn und Schluß eines jeden Gebetes, beim Betreten und Verlassen des Gotteshauses (dabei verbindet man mit dem Kreuzzeichen den Lustrationsakt der Weihwassersprengung); vor allem aber schlägt man das Kreuz, wenn man mit dem *Sanctissimum* in Berührung kommt — bei der Wandlung in der Messe, bei der Erteilung des sakramentalen Segens mit der Monstranz oder dem *Ciborium*, beim Vorüberziehen der Sakramentsprozession oder beim Vorübertragen des Kranken-*Viaticum*. Auch hierbei handelt es sich um einen „numinösen" Akt der Sicherung, Bedeckung und Entsühnung. „Es liegt darin eine Äußerung der ‚Scheu', das Gefühl nämlich, daß der Profane sich dem *Numen* nicht ohne weiteres nähern kann, das Bedürfnis, eine Deckung und Wappnung seiner ὀργή gegenüber nötig zu haben. Solche ‚Deckung' ist dann eine ‚Weihe', d. h. ein Verfahren, das den sich Nahenden für den Augenblick selber ‚numinös' macht, dem profanen Wesen entzieht und ihn zum Verkehr mit dem *Numen* geeignet macht[17]." Die Verwandtschaft dieses Motivs des Kreuzschlagens mit dem exorzistischen ist deutlich; beide sind apotropäischer Natur; in beiden Fällen sucht sich der Fromme gegen die geheimnisvolle, furchtbare Macht des Übersinnlichen zu sichern; das eine Mal freilich, um die dämonische Macht von sich fernzuhalten, das andere Mal, um die im Sanktissimum offenbar göttliche Heiligkeit in tiefster Ehrfurcht anzubeten. Wer hier auf die Herztöne der mit dem Kreuz sich bezeichnenden Gläubigen lauscht, der vernimmt wie leises Lispeln das demütige: „Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch" (Luk. 5, 8), „O Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter mein Dach" (Matth. 8, 8).

[17] Rudolf Otto, das Heilige (1922 [8], 70).

So besitzt die katholische Volksfrömmigkeit eine Vielzahl von Objekten und Zeichen, die mit heiliger Macht erfüllt sind oder durch einen priesterlichen Ritualakt damit erfüllt, „geweiht" werden. Das katholische Volk sucht aber auch für alle möglichen „profanen" Dinge den besonderen Segen der Kirche, die priesterliche Benediktion, die in Weihwassersprengung, Räucherung, Segnung durch das Kreuzzeichen und Rezitation einer liturgischen Gebetsformel besteht[18]. Ställe, die von Viehseuchen heimgesucht sind, werden vom Priester feierlich „ausbenediziert", Rinder und Pferde empfangen den priesterlichen Segen (bekannt ist der Leonhardiritt in den oberbayerischen Gebirgsdörfern); selbst Hühner, die nicht mehr Eier legen, bringt man zu den Kapuzinerpatres (die dem katholischen Volk als Spezialisten der Benediktion gelten), damit sie durch ihre Segnung wieder Fruchtbarkeit erlangen. Neugebaute Häuser, Brunnen und Schiffe, selbst Eisenbahnwagen, Automobile und Telegraphenleitungen werden gesegnet, damit keine Macht des Bösen ihnen etwas anhaben kann. Beliebt ist die Segnung von Fahnen; nicht nur religiöse und kirchliche, sondern auch rein weltliche Vereine (Krieger-, Turnvereine) pflegen ihre Fahne „weihen" zu lassen. Besonders wichtig ist die *benedictio thalami*, die Segnung des Brautgemaches; denn nach uraltem Volksglauben sind die Neuvermählten in den ersten Nächten umringt von lüsternen Dämonen. Die gebärende Frau empfängt die priesterliche Segnung, damit die Geburt leicht und gefahrlos verlaufe; die Wöchnerin, die nach primitiver Vorstellung durch die Geburt „unrein", d. h. *tabu*, geworden ist, erlangt durch die priesterliche Lustration die ursprüngliche Reinheit wieder.

Ungleich wirksamer als die gewöhnliche priesterliche Benediktion ist der Segen, der mit dem Altarsakrament erteilt wird — mit dem *Ciborium* (d. i. mit dem die konsekrierten Hostien bergenden Speisekelch) oder mit der Monstranz (d. i. mit dem kunstvollen Behälter, der in einem Glasgehäuse auf einer Mondsichel [*lunula*] die Hostie offen zur Schau trägt); das Sanctissimum umfaßt ja die Fülle der Heiligkeitskräfte. Dieser eucharistische Segen ist keineswegs ein Glied des liturgischen Meßgottesdienstes, sondern ein mehr populärer Brauch, der im Frühmittelalter in den offi-

[18] Näheres A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Freiburg 1909. Vgl. auch die zahlreichen Benediktionsformeln des Rituale Romanum (abgedruckt im Rituale Augustanum, Augsburg, 1870)

ziellen Kult eindrang. Bei der Sakramentsprozession, in der das Allerheiligste mit großem Gepränge umhergetragen wird, breitet sich der in ihm beschlossene Segen über Dorf und Stadt, über Feld und Flur. Von großer Bedeutung ist gerade für die ländliche Bevölkerung die Erteilung des Wettersegens; sie erfolgt bei besonders feierlichen Anlässen mit dem Sanctissimum, gewöhnlich aber mit einem von Juwelen verzierten Metallkreuz, in das ein Kreuzpartikel eingelegt ist (d. h. ein Holzsplitter, der mit dem angeblichen Kreuz Christi in Berührung gebracht worden ist). Dieser Wettersegen wird vom Feste der Kreuzauffindung (3. Mai) bis zum Feste der Kreuzerhöhung (14. September) täglich nach der Messe gegeben.

Alle diese Beschwörungs-, Weihe- und Segensakte werden in der kirchlichen Sprache als Sakramentalien bezeichnet und seit dem späteren Mittelalter von den sieben Sakramenten sorgfältig geschieden. Während die Sakramente *ex opere operato* wirken, wirken die Sakramentalien nach der kirchlichen Dogmatik nur *ex opere operantis*. Das katholische Volk pflegt jedoch keine scharfe Trennungslinie zwischen Sakramenten und Sakramentalien zu ziehen, es sieht vielmehr in beiden die gleichen geheimnisvollen Segenskräfte wirken und gebraucht beide als Mittel zur Erlangung von diesseitigen und jenseitigen Glücksgütern. Während die kirchliche Sakramentstheorie die innere Disposition und Vorbereitung als unentbehrliche Voraussetzung für den gnadenreichen Empfang des Sakramentes betrachtet, legt das Volksempfinden den Nachdruck auf den äußeren sakramentalen Akt. Die Spendung und der Empfang des Sakraments vermittelt von selbst die göttliche „Gnade", die genau so wie die antike χάρις als geheimnisvolle, dingliche Potenz gedacht ist. Der Sakramentsempfang ist für das katholische Volk neben dem Kirchenbesuch der Maßstab für die Stärke des Frömmigkeitslebens; vom Sakramentsgebrauch hängt auch das Schicksal der Seele nach dem Tode ab. Wer das Glück hat, mit den Sterbesakramenten „versehen" zu werden, der ist wohlausgerüstet für die letzte Fahrt, gewappnet wider alle Anschläge des bösen Feindes in der Todesstunde. Darum wird bei plötzlicher lebensgefährlicher Erkrankung der Priester mit größter Eile gerufen, auf daß der Kranke nicht ohne Sakramente dahinscheide. Wenn der Sterbende auch in bewußtlosem Zustande die letzte Ölung empfängt, so sind die Angehörigen

beruhigt, weil der Vollzug des Sakramentsritus die Garantie der Sündenvergebung und der Rettung vor der ewigen Verdammnis bietet; das Sterbesakrament ist der geheimnisvolle Schlüssel, der die Himmelspforten aufschließt.

Die grob-realistische Sakramentsauffassung des katholischen Volkes zeigt sich besonders deutlich in seiner Wertschätzung des Meßopfers. In diesem ist die ganze Fülle der Heiligkeitsmächte und Wunderkräfte zusammengefaßt. Wer der heiligen Messe beiwohnt, über den ergießen sich die göttlichen Gnadenkräfte wie himmlischer Tau. Noch gewaltiger aber sind die Wirkungen der Messe an denen, für welche der Priester sie darbringt. Die alte Kirche kannte nur ein fürbittendes Gedenken bestimmter lebender oder toter Gemeindeglieder bei der Darbringung des Opfers, die durchaus Gemeindegottesdienst war. Das Aufkommen privater Stillmessen einzelner Priester im Mittelalter — noch Franz von Assisi verurteilt alle Privatmessen[19] — ließ den uralten Opfergedanken im katholischen Volk aufleben und bedingte die Annahme, das Meßopfer könne und dürfe von einem Priester für konkrete Einzelzwecke dargebracht werden. Wie die antiken Priester im Auftrag von einzelnen Frommen Opfer zur Erlangung bestimmter Güter darbrachten, so feiern die katholischen Priester die Messe gewöhnlich im Auftrag von einzelnen Gläubigen, welche Erfüllung ihrer Wünsche suchen. Sie bringen das Opfer dar für die Genesung eines Kranken, für die Heimkehr eines Kriegers, für die Bekehrung eines Verirrten, für die Seelenruhe eines Toten, sehr häufig auch nur „nach Meinung", d. h. entsprechend dem unausgesprochenen Sonderwunsch des Auftraggebers. Die durch den heiligen Ritualakt ausgelösten Wunderkräfte werden durch die *intentio* des Priesters auf den im Diesseits oder im Jenseits weilenden Menschen gelenkt, für den das Meßopfer stattfinden soll. Gleich den durch die Luftwellen weitergetragenen Funken der drahtlosen Telegraphie pflanzen sich die Segenskräfte des Menschen fort, selbst bis hinüber in die jenseitige Welt. Das Meßopfer bringt Erquickung den im Fegfeuer schmachtenden Seelen, ja, es sprengt die ihnen verschlossenen Himmelspforten auf. Wenn ein Priester die Seelenmesse auf einem mit päpstlichem Ablaß-

[19] Ep. ad cap. gener. 3; Böhmer, Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, 60. Über die Entstehung der Privatmessen s. u. Abschn. V, Anm. 44.

privilegium versehenen Altar feiert, dann vermag er augenblicklich eine Seele aus dem Fegfeuer zu befreien[20]. Um dieser Wunderwirkungen willen kann das katholische Volk sich nicht genug tun mit dem „Lesenlassen" von heiligen Messen, besonders für verstorbene Familienglieder. Wohlhabende fromme Katholiken pflegen „Jahrestage" und „Jahresmessen" *(anniversaria)* für ihre toten Verwandten zu stiften, um so immer wieder ihnen zu Hilfe zu kommen, falls ihnen ein langes Sühneleben im Purgatorium beschieden sein sollte. Opfer- und Zaubervorstellungen der antiken Zeit leben hier bis in die Gegenwart fort, doch nicht nur in breiten ungebildeten Volksmassen, sondern auch unter den intellektuell gebildeten und religiös vertieften Katholiken. Die Darbringung eines Meßopfers gilt als ungleich wertvoller und wirkungskräftiger denn das schlichte Gebet und die helfende Liebestat. Daß der Priester diesen sakrifiziellen Akt nur gegen ein genau festgesetztes Entgelt (Meßstipendium) vollzieht, stört die naiven Frommen in ihrem Glauben an das Meßwunder in keiner Weise.

Alle Sakramente und Sakramentalien sind an das Wirken des Priesters gebunden. Der Priester allein ist imstande, die Heiligkeits- und Wunderkraft den Gläubigen zu übermitteln. Eben deshalb ist der Priester — ganz gleichgültig, welche persönlichen ethischen Qualitäten er besitzt — in den Augen des katholischen Volkes Träger der „Heiligkeit", d. h. der geheimnisvollen, wunderwirkenden „Macht"; er ist erfüllt mit übernatürlicher Kraft, also ein „numinoser" Mensch. Das katholische Volk steht dem Priester mit denselben Gefühlen ehrfürchtiger Scheu und Bewunderung gegenüber wie allen heiligen Objekten und Riten; er wird als „hochwürdig" bezeichnet und „Hochwürden" angeredet, also mit demselben Wort, mit dem die katholische Sprache das *Sanctissimum* benennt. Der „Heiligkeitscharakter", der ihm eigen ist, macht ihn wie den Priester in allen antiken Religionen zu einer sakrosankten Größe, einem *Tabu*. Wer einen Priester schlägt, verfällt nach dem katholischen Kirchenrecht der Exkommunikation; ja, es ist einem Katholiken sogar untersagt, einen Priester bei einem weltlichen Gericht anzuklagen. Die *Tabu*-Angst geht bei dem katholischen Volk so weit, daß man es nicht wagt, etwas Nachteiliges über den Priester zu sagen, ohne ausdrücklich seine Berufsheiligkeit aus-

[20] Beringer, Die Ablässe, 434 ff.

zunehmen; man läuft ja sonst Gefahr, von der ὀργή und ἀρά, der Fluchkraft des „Heiligen" getroffen zu werden. Die Redensart: „Unser Pfarrer is a Lump — abg'seh'n von der heiligen Weih'" kann man beim bayerischen Landvolk nicht selten hören.

Die Heiligkeits- und Gnadenkraft des Priesters ist am stärksten unmittelbar nach dem Empfang der Priesterweihe; die Hand, an der gewissermaßen noch von dem Salböl des Bischofs klebt, besitzt nach vulgär-katholischer Anschauung eine weit höhere Segenskraft als die eines bejahrten Priesters. Dem neugeweihten Priester, dem „Primizianten", bringt das katholische Volk eine geradezu grenzenlose Verehrung entgegen. Wie ein vom Himmel kommender Gott wird er in seiner Heimat begrüßt und empfangen; sein persönlicher Charakter, sein jugendliches Alter, seine geringe Erfahrung — alles das ist Nebensache. Frisch ausgerüstet mit der Fülle priesterlicher Wunderkräfte, erscheint er dem naiven Volke als ein übernatürliches Wesen. Der Segen, den er mit ausgebreiteten Armen spendet, der „Primizsegen", gilt als der kräftigste Priestersegen. „*Per extensionem manuum mearum et per invocationem omnium sanctorum omni benedictione coelesti atque terrestri benedicat vos omnipotens Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus*" — wenn diese Worte in der Kirche, in den Häusern oder im Freien von den Lippen eines Neugeweihten kommen, dann knien alle nieder und bekreuzigen sich in inniger Andacht, beseelt von dem festen Glauben, daß aller „himmlische und irdische Segen" aus der Hand des Neomysten auf sie herabströme. Zwei süddeutsche Sprichwörter beleuchten den kindlichen Glauben des katholischen Volkes an die einzigartige Kraft dieses Segens: „Um einen Primizsegen zu bekommen, soll man ein Paar Schuhe durchlaufen" und „um den ersten Primizsegen eines neugeweihten Priesters zu empfangen, soll man einen Gaul totreiten". In dieser ehrfürchtigen Scheu vor dem neugeweihten Priester und in diesem sehnsüchtigen Verlangen nach dem Empfangen seines Segens offenbart sich die geradezu kultische Priesterverehrung des katholischen Volkes. Eine erhöhte Kraft wird auch dem priesterlichen Segen der hierarchischen Würdenträger zugeschrieben, dem bischöflichen und päpstlichen Segen. Die Größe und Bedeutung des Hirtenamtes äußert sich auch in der Macht des Segens, den seine Inhaber spenden. Wenn der Bischof feierlich durch das Mittelschiff der Kirche einzieht oder wenn er im Ornat durch die Straßen der Stadt fährt, so

segnet er ununterbrochen die frommen Scharen, die, mit entblößtem Haupte oder gar auf den Knien, ihm ihre Ehrfurcht bezeugen. Eine ganz besondere Kraft wird aber dem Segen zugeschrieben, den der Stellvertreter Christi auf dem Stuhle Petri, der Papst, erteilt, dem päpstlichen Segen, der mit hohen Ablässen verknüpft ist. Die frommen Pilger, die zur *urbs æterna* wallen, betrachten es als eine besondere Gnade, den eigenhändigen Segen des „Heiligen Vaters" zu empfangen. Denen, die ferne vom Mittelpunkt der Kirche weilen, wird der päpstliche Segen durch bevollmächtigte Vertreter das Papstes übermittelt. Bei Volksmissionen und an hohen Festen besteigt ein Priester die Kanzel, verliest das päpstliche Schreiben und erteilt dann der knienden Menge den Segen, der als Segen des höchsten Oberhirten entgegengenommen wird.

In all diesen verschiedenen Formen und Graden wird der priesterliche Segen als Mitteilung derselben geheimnisvollen „Macht" betrachtet, die durch alle Sakramente und Sakramentalien übermittelt wird. Diese durchaus primitive Vorstellung wird jedoch durch die katholische Hierarchie und den katholischen Klerus bewußt gefördert und systematisch gesteigert. Gerade in bischöflichen Hirtenbriefen und in Primizpredigten wird dem katholischen Volk diese Priesterapotheose immer von neuem eingehämmert. Die Würde und Macht des Priesters wird hoch über die Macht und Würde der Engel und Heiligen, ja selbst der Gottesmutter gestellt; keine Kreatur im Himmel und auf Erden, er allein hat die „Gewalt", Sünden zu vergeben; kein Geschöpf, nur er hat die „Gewalt", in der Wandlung Gott selbst zu schaffen, ihn durch sein Konsekrationswort von seiner Himmelshöhe herabzurufen auf den Altar. Die natürliche Schätzung, welche das katholische Volk, einem religiösen Urtrieb folgend, gegenüber dem Priester als Träger der Heiligkeitsmacht hegt, wird auf diese Weise von der Kirche künstlich befestigt und erhöht.

Kapitel 3

DER PERSONALE UMGANG MIT DEN HIMMLISCHEN MÄCHTEN

Die geheimnisvolle „Kraft", die wunderbare „Macht", die Staunen und Ehrfurcht weckende „Heiligkeit", mit der das katholische Volk im Sakrament und Sakramentale in Berührung kommt, ist durchaus stofflich, besser gesagt impersonal gedacht. Die Form,

in der es mit diesem „Heiligen" in Verkehr tritt, ist stets die des unmittelbaren oder mittelbaren, des Nah- oder Fernkontaktes. Die theologische Reflexion führt diese Kräfte, Mächte, Gnaden und Segnungen auf Gott als ihre Quelle und ihren Ursprung zurück. In der volkstümlichen Vorstellung haben sie jedoch eine gewisse Selbständigkeit; der Gedanke, daß es sich um göttliche Gaben und Wirkungen handelt, tritt ganz zurück; die „heiligen" Objekte und Akte tragen in sich selbst die Wunderkraft.

Neben diesen unpersönlichen, sinnlich-übersinnlichen Heilskräften stehen die persönlichen Mächte der Überwelt: die Gottes Thron umgebenden Scharen der Engel und Heiligen. Auch sie besitzen die Merkmale jener impersonalen Kräfte: Übersinnlichkeit, Übernatürlichkeit, Heiligkeit, Segensmacht. Aber im Gegensatz zu jenen sind sie menschenähnliche, stark anthropomorph gedachte Geistwesen, die willens sind, den Menschen mit ihrer übernatürlichen Kraft beizustehen und zu helfen. Weil ihr Charakter ein gänzlich anderer ist als der der sakramentalen Wunderkräfte, darum vollzieht sich der Umgang mit ihnen in ganz anderen Formen: in den personalen Formen der sozialen Beziehungen, in Gebet, Huldigung und Opferdarbringung. Wenn auch die impersonale „Macht"-Sphäre in die personalen Kultformen hereinragt, so handelt es sich bei den letzteren doch um eine wesensverschiedene Form des Gottesumgangs.

Hoch über allen übersinnlichen Geistwesen, mit denen die Volksfrömmigkeit Umgang pflegt, steht der „Herrgott", der Gott Himmels und der Erden, der Schöpfer und Lenker aller Dinge. Er ist der Furchtbargewaltige, der Bestimmer des Schicksals, der Richter und Rächer alles Bösen, der Belohner alles Guten. Wohl fehlt in seinem Bild die Barmherzigkeit und Güte nicht völlig; man redet bisweilen von ihm als vom „Himmelvater" — ein uralter Gottesname, der uns auf der ganzen Erde begegnet. Aber dieser milde Zug verschwindet fast ganz in dem Bilde der herben Strenge, mit der der ewige „Herr" der Welt über sein Sittengesetz wacht und die Übertreter desselben straft. „Unser Herrgott hat ihn gestraft", das ist die geläufigste Formel, in der das katholische Volk von dem unendlichen Vater redet.

Das Bild Christi ist im wesentlichen dasselbe strenge und gewaltige wie das des Vaters. Auch er ist Richtergott, freilich in einem spezielleren Sinne der messianische Richter, der am Ende

der Welt kommt, um die ganze Erde sich zu unterwerfen. Die apokalyptische Messiasidee hat in der katholischen Volksreligion tiefe Wurzel geschlagen. Als der liebreiche, milde und barmherzige Heiland erscheint Christus nur in der Gestalt des Gekreuzigten. „Unser Herrgott am Kreuz", „'s lieb' Herrgottle" ist dem katholischen Volk das Bild des liebenden Leidens. In der Zimmerecke einer jeden Bauernstube hängt der *Crucifixus*, mit geweihten Palmkätzchen geschmückt; dahin wendet sich die Familie bei allen Gebeten. Bestimmte Wallfahrtskirchen sind ihm geweiht; über dem Altar thront ein großer *Crucifixus*, das „heilige Kreuz", das „Gnadenbild", vor dem die frommen Wallfahrer knien und in allen Nöten und Anliegen beten. In dem am Kreuz leidenden und sterbenden Heiland neigt sich das Göttliche in menschlicher Gestalt herab, als Gekreuzigter versteht der ewige Gott alle Pein und Qual des Menschenherzens; darum kann das katholische Volk zum „lieben Herrgott", der am Kreuze hängt, mit einer ganz anderen Innigkeit flehen wie zum strengen Herrgott, der über den Wolken des Himmels thront.

Der *Crucifixus* ist die eine menschlich-persönliche Form, in welcher der Unendliche dem Herzen des Volkes nahbar wird; noch inniger und anziehender aber ist für dieses die weibliche Gestalt, in der ihm das göttliche Geheimnis faßbar wird: die Gottesmutter, Maria[21]. Sie gilt im katholischen Volk als die himmlische Helferin schlechthin, als die Verkörperung der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade, der unendlichen Huld und Liebe.

Die Gottesmutter der katholischen Volksfrömmigkeit ist eine andere als die Mutter Jesu von Nazareth, von der die Evangelien erzählen, und als die *semper virgo, Dei genitrix* und *corredemptrix*, von welcher die katholische Theologie spricht und deren Gedächtnis die liturgischen Gebete der Kirche feiern. Alle Feinheiten der dogmatischen Mariologie sind dem Volksbewußtsein durchaus fern; die Unterscheidung von λατρεία und ὑπερδουλεία sind ihm größtenteils unbekannt; im Augenblick des Gebetsumganges ist sie ihm durchweg entschwunden. Mittelalterliche Sänger und Beter, sogar die große Mechthild von Magdeburg, haben sie mit

[21] Vgl. die wundervoll feine Darstellung der volkstümlichen Marienverehrung von Peter Rosegger, Unsere liebe Frau (Mein Himmelreich, Ein Glaubensbekenntnis), Leipzig, 1914, 155 ff.

dem Namen „Göttin" angerufen[22]; mag dieser Name dogmatisch noch so verpönt und heute — wenigstens in den Ländern germanischer Zunge — ausgetilgt sein, er enthält doch eine richtige Charakteristik der volkstümlichen Madonnenvorstellung. Im Grunde besagt der griechische θεοτόκος-Titel, der slavische *Bogomatr*-Name, der deutsche Ausdruck „Mutter Gottes" für das schlichte Volk nichts anderes als der Name Göttin. Die Verehrung, welche ihr das katholische Volk erweist, übersteigt die Verehrung aller anderen himmlischen Mächte, die ihres göttlichen Sohnes wie die aller Engel und Heiligen. Maria ist mächtiger als alle Seligen des Himmels, die Gottes Angesicht schauen, als alle Boten des Ewigen. Mag auch ihre Macht geringer sein als die ihres Sohnes, an Güte, Milde und Liebe überragt sie ihn, den strengen Weltenrichter. Sie ist es, die durch ihre Fürbitte den Zorn des Vaters besänftigt und den zum Gericht ausgestreckten Arm des Sohnes zurückhält, die ihm ihre mütterlichen Brüste zeigt, um sein Strafgericht über den armen Sünder zu verhindern. Wer schuldgequält zur milden *advocata* seine Hand erhebt und Mariä Namen demütig anfleht, der darf gewiß sein, der Macht der Hölle entrissen zu sein. Darum ruft gerade der Sterbende die Himmelskönigin um ihre mächtige Fürbitte an, damit er bestehen könne vor Gottes Gericht. Hat also Maria Macht, durch ihre Mittlerschaft sündigen Menschen die Pforten des Himmels aufzuschließen, um so mehr ist sie imstande, in allen irdischen Nöten eine Helferin und Retterin zu sein. „Maria, hilf!", dieser innige Stoßseufzer ist aus Millionen von bedrängten Herzen zur milden Himmelsmutter emporgestiegen. „Maria hilft", „Maria hat geholfen", „Maria wird weiter helfen" — so steht es auf den unzähligen Votivtafeln der Marienkirchen zu lesen; „Maria Hilf" ist der Name zahlreicher Kirchen und Kapellen. Die Zuversicht des katholischen Volkes zur großen Helferin kennt keine Grenzen; Maria, die gütige Mutter, „Unsere liebe Frau", kann keine Bitte unerhört lassen; sie ist ja die Gebetserhörerin und Nothelferin schlechthin. „Gedenke, o gütige Jungfrau, daß es noch nie erhört worden ist, daß jemand, der zu dir seine Zuflucht nahm, dich um deine Hilfe anrief und um deine Fürbitte flehte, von dir verlassen worden sei" — dieser kühne Gebetsappell an die Gottes-

[22] „Vrowe, edel göttinne". Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg, III 4; hsg. von Morel, Regensburg, 1869, 65.

mutter, mit dem Bernhard von Clairvaux sein unvergleichliches *Memorare* beginnt, drückt das unerschütterliche Vertrauen zur Güte und Gebefreudigkeit der Himmelskönigin aus, von dem zahllose Fromme beseelt sind. Die Marienlegende erzählt Wunder über Wunder, welche die hohe Himmelsfrau an den armen Erdenkindern vollbracht hat und in denen sie immer von neuem ihre unerschöpfliche Barmherzigkeit kundtut. Der dogmatische Gedanke, daß Maria nicht selbst Gebete erhört, sondern nur durch ihre Fürsprache beim Vater und Sohne die Erfüllung der frommen Gebetswünsche erlangt, tritt in der lebendigen Marienanrufung ganz zurück; das „Maria hilf!" ist aus dem Glauben geboren, daß die Gottesmutter direkte Macht hat, bedrängte Menschen zu erhören und gequälte Herzen zu trösten. Unter ihren weiten blauen Schutzmantel — ein beliebtes Bild der spätmittelalterlichen Frömmigkeit — flüchten sich alle, die Not und Anfechtung leiden, um sich von ihr, der himmlischen Mutter, beschirmen und beschützen zu lassen. Sie hat ein mildes, liebevolles Frauenherz, sie nimmt jeden Leidenden unter ihre Obhut; ihr, die alle Not und alles Leid versteht, kann jeder sein „Herz ausschütten". Gerade die *Mater dolorosa,* die „schmerzhafte Mutter Gottes", die das tiefste Mutterleid unter dem Kreuz gekostet, fühlt die Ängste und Qualen der armen Menschenkinder, die zu ihr rufen:

„Ach neige,
du Schmerzensreiche,
dein Antlitz gnädig meiner Not."

Das katholische Volk betrachtet jedoch Maria nicht allein als die große Nothelferin, sondern ebenso als die hohe Herrin, die hehre Himmelskönigin, *Nötre-Dame.* Zu ihr kommen die Frommen nicht nur mit den Nöten und Sorgen des Alltags, ihr erweisen sie auch die Huldigung und Verehrung, die der über alle Engelchöre und Heiligenscharen hoch Erhabenen gebührt. Kirchen und Kathedralen werden ihr gebaut, Altäre ihr geweiht; ihre Statue grüßt uns in Kirchen und Wohnhäusern, auf Marktplätzen und Feldpfaden; ihre Bilder schmückt man mit frischen Blumen, man zündet Kerzen vor ihnen an oder läßt in einer Ölampel ein „ewiges Licht" brennen. Ihr zu Ehren veranstaltet man feierliche Prozessionen, ihre blumenumkränzte Statue trägt man durch Straßen und Gassen, die mit ihrem Bilde geschmückten Fahnen flattern im Winde. Fromme Mädchen hängen silberne Medaillen mit ihrem

Bilde an ihre Halskette, um ständig unter ihrem Schutz zu weilen. Eine Fülle wundersam feiner und zarter Lieder singt das katholische Volk zum Lobe der Gottesmutter. „Gegrüßet seist du, Königin, o Maria!" „Maria zu lieben ist allzeit mein Sinn!" „O Stern im Meere, Mutter der Liebe." „Laß deine Hilf' erfahren in aller Angst und Not." Gerade in diesen schlichten Liedern offenbart sich die innige und zarte Liebe, welche das katholische Volk gegen die Gottesmutter hegt. „Du bist ja die Mutter, dein Kind will ich sein" — es ist ein trauliches Kindschaftsverhältnis, in dem die Frommen zur hohen Himmelsfrau und Himmelsmutter stehen. Alles Schauern und Beben vor der göttlichen Macht ist fern; die tiefe Ehrfurcht ist durchdrungen von warmer Liebe und inniger Zuversicht. Ein religiöser Urtrieb der Menschheit wirkt sich im katholischen Kult der Himmelsmutter aus; eine milde, schenkende und helfende Muttergottheit wird ja allenthalben auf Erden gekannt und angerufen. Wie zahllose außerchristliche Völker, so schaut auch das katholische Volk das tiefste Geheimnis der göttlichen Liebe im Bilde einer mildherzigen Frau und gütigen Mutter. Der katholische Madonnenkult stellt neben dem buddhistischen Madonnenkult (dem *Târâ*-Kult der indischen, dem *Kwan-yin*-Kult der chinesischen, dem *Kwannon*- und *Sheishi*-Kult der japanischen Buddhisten) die feinste und zarteste Ausprägung dieses Urmotivs der Frömmigkeit dar. Wohl bestehen unleugbare historische Zusammenhänge mit dem Isis- und Artemis-Kult der Mittelmeerwelt, aber im wesentlichen handelt es sich nicht um eine äußere Herübernahme, sondern um ein spontanes Aufleben einer Urform des religiösen Denkens[23]. Die ungeheure Lebenskraft, wie die wunderbare Feinheit und Zartheit, die dem volkstümlichen Madonnenkult eigen ist, bezeugt den hohen Wert dieses religiösen Symbols.

Um die wunderbare Gestalt der Gottesmutter und Himmelskönigin schart sich das unübersehbare Heer der Engel und Heiligen. Auch mit ihnen steht das katholische Volk in ständigem Gebetskontakt; auch ihnen bringt es seine Huldigung dar wie der Gottesmutter. Wie „Unsere liebe Frau" eine andere ist als die θεοτόκος des Dogmas, so sind auch die lieben Heiligen, an denen das Herz des katholischen Volkes hängt, andere als jene, welche die Kirche

[23] Vgl. meinen Aufsatz „Die Hauptmotive des Madonnenkults", Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1920, Heft 6. Dort ein geschichtlicher Überblick.

in ihrer Liturgie verehrt. Die größten Heiligen der Kirche, ein Paulus, Johannes, Augustinus, Thomas von Aquino, sind dem katholischen Volke so gut wie unbekannt, ebenso jene, deren die Kirche im *Canon Missae* täglich gedenkt. Andere Heilige, welche in der alten Kirche auch das christliche Volk hoch ehrte, der Täufer und die Martyrer, sind dem heutigen Volksbewußtsein gänzlich entschwunden, während weniger bedeutende und kaum bekannte Fromme zu den populärsten Heiligen geworden sind, — ein Joseph, Leonhard, Antonius von Padua. Noch tiefergreifend aber ist der Unterschied der kirchlichen und populären Heiligengestalt in der Form der Verehrung. Die Kirche betrachtet die Heiligen als Muster des christlichen Lebens und schärft immer wieder die Nachahmung ihrer heroischen Tugenden ein — das Volk hingegen sieht in den Heiligen in erster Linie die „Nothelfer" und „Gebetserhörer" in den mannigfachen Sorgen des Alltags. Die Kirche pflegt die *communio sanctorum,* indem sie ihr Gedächtnis beim heiligen Opfer und beim Stundengebet feiert — das Volk hingegen tritt mit ihnen in unmittelbare Gemeinschaft, in derselben Weise wie die antiken Frommen mit ihren Göttern. Die kirchlichen Gebete kennen nur eine verehrende Erwähnung, nicht eine Anrufung der Heiligen — *„nominantur, non tamen invocantur"*, sagt ausdrücklich schon Augustinus[24]. Das Schema für die liturgischen Gebete der Heiligenfeste lautet: *praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut intercedente beato N. martyre tuo a cunctis adversitatibus liberemur* — das Volk hingegen

[24] De Civ. Dei XXII 10: „Sed nobis martyres non sunt dii: quia unum eundemque Deum et nostrum scimus et martyrum. Nec tamen miraculis, quae per Memorias nostrorum martyrum fiunt, ullo modo comparanda sunt miracula, quae facta per templa perhibentur illorum. Verum si qua similia videntur, sicut a Moyse magi Pharaonis (Exod. VIII), sic eorum dii victi sunt a martyribus nostris. Fecerunt autem illa daemones eo fastu impurae superbiae, quo eorum dii esse voluerunt: faciunt autem ista martyres, vel potius Deus aut orantibus aut cooperantibus eis, ut fides illa proficiat, qua eos, non deos esse nostros, sed unum Deum habere nobiscum credamus. Denique illi talibus diis suis et templa aedificaverunt, et statuerunt aras, et sacerdotes instituerunt, et sacrificia fecerunt: nos autem martyribus nostris non templa sicut diis, sed Memorias sicut hominibus mortuis, quorum apud Deum vivunt spiritus, fabricamus, nec ibi erigimus altaria, in quibus sacrificemus martyribus, sed uni Deo martyrum et nostro: ad quod sacrificium, sicut homines Dei, qui mundum in eius confessione vicerunt, suo loco et ordine nominantur; non tamen a sacerdote, qui sacrificat, invocantur. Deo quippe, non ipsis sacrificat, quamvis in Memoria sacrificet eorum: quia Dei sacerdos est, non illorum."

redet in seinen Gebeten direkt die Heiligen an: „Bitte für uns", ja noch häufiger gebraucht es die uralten Gebetsformen, mit denen zu allen Zeiten die göttlichen Wesen angefleht werden: „Hilf! Rette! Erbarme dich! Sei gnädig!" Augustinus rühmt die christliche Kirche, weil sie keine Tempel und Altäre den Martyrern errichte, sondern ihrer nur dankbar gedenke (s. o. S. 187). Das katholische Volk pilgert zu den Kirchen, die zu Ehren der Heiligen erbaut sind und kniet betend vor ihren Altären. Das römische Pantheon, das einst durch Agrippa dem Jupiter und allen Göttern geweiht war, wurde durch Papst Damasus 604 neu geweiht, zu Ehren der Gottesmutter und aller Martyrer. Im katholischen Volksglauben sind — freilich im offenen oder latenten Widerspruch gegen die klassisch-katholische Idee der *communio Sanctorum* — die Heiligen zu den „Nachfolgern" der antiken Götter geworden. „Ihr habt die Heiligen zu Göttern gemacht", hat Luther seinen Gegnern zugerufen (Erl. 11^2, 16; 65, 119). Diese Paganisierung der ursprünglichen Heiligenverehrung begann im vierten Jahrhundert[25] und setzte sich durch das Mittelalter fort; freilich konnte durch sie niemals die alte, wahrhaft kirchliche Heiligenverehrung verdrängt werden; denn diese hat bis zum heutigen Tage in der offiziellen Liturgie einen unerschütterlichen Platz. Dieses Neben- bzw. Gegeneinander der klassisch-altkirchlichen Heiligen*verehrung* und des später entstandenen vulgären Heiligen*kults* ist von der protestantischen Polemik so gut wie unbeachtet geblieben, aber auch von den katholischen Apologeten der Heiligenverehrung nicht genügend hervorgehoben worden. Daß im *volkstümlichen* Heiligenkult der alte Götterkult in christlichen Kleidern fortlebt, lehrt deutlich eine nähere Betrachtung der verschiedenen Elemente, welche der vulgärkatholische Heiligenkult mit dem Götterkult aller Volksreligionen gemeinsam hat.

Wie die antiken Götter, so sind auch die katholischen Heiligen nach dem Volksglauben irgendwie *örtlich gebunden*. Wie

[25] Reiches Material, lichtvoll dargestellt, bei Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, hsg. v. G. Anrich, Tübingen, 1904. Doch muß Lucius entgegengehalten werden, daß der Heiligenkult in seinen „Anfängen" noch keinerlei „pagane" Elemente aufweist. Lucius stellt nicht die „präpagane" Heiligenverehrung der alten Kirche dar, sondern eine spätere Entwicklungsstufe des Heiligenkults. Zur Kritik von Lucius s. Delehaye, Les origines du culte des martyrs, Brüssel, 1912; Peter Dörfler, Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken, München, 1913.

jene weilen sie nicht nur im Himmel, wo sie ein seliges Leben führen, sie wohnen und wirken vielmehr in einem bestimmten Heiligtum, jene in einem Naturobjekt oder Tempel, diese in einer zu ihrer Ehre erbauten Kirche. Es gibt nicht nur eine Madonna im Himmel, sondern viele Madonnen auf Erden, entsprechend der Vielzahl der Madonnenheiligtümer, genau so wie es in der altkananäischen Religion so viele *Be'âlîm* und *'Astaroth* wie Kultstätten, *ašerîm* und *masseboth* gab. Die Muttergottes von Lourdes ist für naive Katholiken nicht dieselbe wie die von Loretto oder Einsiedeln oder Altötting; von einfältigen katholischen Frauen kann man sogar die Redewendung hören, die Altöttinger Muttergottes könne besser helfen wie die von Maria Eich[26]. In diesem Glauben an die örtliche Gebundenheit der Heiligen wurzelt die uralte Sitte des Wallfahrens. Wohl spricht dabei auch die Vorstellung mit, daß das Pilgern und Wallfahren zu Fuß als eine asketische Kraftleistung ein verdienstliches Werk sei, aber entscheidend ist die Überzeugung, daß man am Wohnorte des übermenschlichen Wesens selbst seine Bitte und Huldigung darbringen muß. Einsame Pilger und ganze Scharen von Wallfahrern ziehen, den Rosenkranz betend, zu den großen Heiligtümern, um hier reiche Gnaden und Erfüllung ihrer Wünsche zu finden. Im Heiligtume selbst ist das „Gnadenbild" aufbewahrt, das die reale Gegenwart des himmlischen Wesens verbürgt. Wie die antiken Tempelidole mehr waren als bloße Abbildungen der im Himmel oder anderwärts wohnenden Gottheiten, so sind auch die in den katholischen Wallfahrtskirchen aufgestellten Gnadenbilder mehr als symbolische Darstellungen der Gottesmutter und der Heiligen. Vor dem Bilde knien die frommen Beter, von unerschütterlichem Glauben beseelt, hier Erhörung ihrer Gebete zu finden. Von dem Bilde, so sind sie überzeugt, strahlen geheimnisvolle Gnadenkräfte auf die in seiner Nähe andächtig betenden Menschen aus. Solche Gnadenbilder werden in Zeiten der Not von den Altären herabgenommen und in feierlicher Prozession durch die Straßen getragen, auf daß ihre Gnadenfülle Stadt und Land durchdringe. Weil nach dem Volksglauben in den Gnadenbildern als solchen Wunderkräfte aufgespei-

[26] Papst Benedikt XV. bat kurz vor seinem Tode, man möchte für ihn zur Madonna di Pompei beten, einer Madonna, die erst seit kurzer Zeit in Italien besondere Verehrung genießt — ein ungemein lehrreiches Beispiel dafür, wie tief selbst die Inhaber der *cathedra Petri* im „Paganismus" stecken.

chert sind, darum pflegt man Nachahmungen und Miniaturen von ihnen auch an anderen Orten aufzustellen. Wie in der kleinasiatischen Welt allenthalben große und kleine Nachbildungen der schwarzen *Diana Ephesia* verbreitet waren, so im katholischen Volk die Madonnenbilder der großen Wallfahrtsstätten, wie die *Madonna nera* von Altötting oder der *Immaculée* von Lourdes. Gerade letzteres Gnadenbild — Maria im blinkend weißen Gewand und blauen Mantel, vor ihr das französische Hirtenmädchen knieend, beide umwölbt von einer Steingrotte — findet sich allenthalben in Seitenkapellen von Kirchen, in Friedhöfen und in Gärten frommer Katholiken. Die Imitation enthält nach vulgärer Vorstellung die Kraft des eigentlichen Gnadenbildes, freilich in vermindertem Maße. Neben den gnadenkräftigen Bildern stehen dann als sinnenfällige Zeichen für die Gegenwart der Heiligen ihre Reliquien, vor allem ihre Gebeine. Nicht selten werden einzelne solcher Reliquien in eine bekleidete Holzpuppe oder Wachsfigur eingefügt, die unter dem Altartisch in einem Glasschrein aufgestellt ist, so daß hier das „Heiligenbild" wirkliche oder vermeintliche Überreste des dargestellten Heiligen in sich birgt.

Die enge Verbindung der Heiligen mit der ihnen geweihten Kirche und dem sie darstellenden Bilde offenbart die nahe Verwandtschaft des vulgärchristlichen Heiligenkultes mit dem antiken Götterkult. Noch deutlicher wird diese Verwandtschaft durch die Spezialisierung ihres Wirkungsgebietes. Wie die meisten antiken Gottheiten nicht in jeder beliebigen Angelegenheit angerufen wurden, sondern nur in solchen Anliegen und Nöten, die ihrem besonderen Wirkungskreis angehörten, so auch die große Mehrzahl der katholischen Heiligen. Den „Sonder- und Patrongöttern" *(departemental gods)* der Antike entsprechen durchaus die „Spezialheiligen" und „Schutzpatrone" des katholischen Volkes[27]. Jeder Stand besitzt seinen Standesheiligen — so ist Joseph der Patron der Tischler und Handwerker, Lukas der der Maler, Krispin der der Schuster, Peter von Mailand der der Bierbrauer, Aloysius der der studierenden Jugend, Barbara ist die Patronin der Kanoniere, Florian, Sebastian, Georg und Michael sind die Soldatenpatrone; im Mittelalter verehrten sogar die Huren Magdalena als ihre Standesheilige. Eine Reihe von Heiligen sind Nothelfer ihrer bestimmten Gebiete:

[27] Vgl. D. H. Kerler, Die Patronate der Heiligen, Ulm, 1905.

St. Wendelin und Leonhard schützen das Vieh vor Seuche — ihre Bilder werden zum Schutz häufig an Stalltüren genagelt —, St. Florian hilft in Feuersnot, St. Petrus sorgt für gutes Wetter, St. Nepomuk, dessen Statue allenthalben auf Brücken zu sehen ist, bewahrt diese und wehrt Überschwemmungen ab, St. Rochus half im Mittelalter und später gegen Pest, die heilige Apollonia stillt Zahnweh, St. Lucia, St. Ottilia und St. Klara helfen gegen Augenleiden, St. Blasius bewahrt vor Halsübeln, die Gottesmutter ist die große Frauenhelferin, die den Schwangeren beisteht und den Gebärenden leichte Geburt verleiht. Besonderer Verehrung erfreut sich der heilige Antonius von Padua, der Patron der Heiratslustigen — kein Wunder, daß seine mit einem Opferstock versehene Statue, die nahezu in allen katholischen Kirchen in einer Seitenkapelle oder an einem Pfeiler aufgestellt ist, stets von jüngeren und älteren Mädchen umlagert ist. Er gilt auch als der Patron der Unordentlichen und „Schlampigen"; wer ein Vaterunser „zu ihm" betet, kann sicher sein, einen verlorenen Gegenstand wiederzufinden. Während jedoch andere Heilige immer auf ihr enges Sondergebiet beschränkt blieben, ist dieser Franziskaner-Heilige zu einem Universalhelfer avanciert; die zahlreichen Gebetserhörungen, die seiner Fürbitte zugeschrieben werden, haben immer größeres Vertrauen im Herzen des katholischen Volkes erweckt und ihn neben der Gottesmutter zum populärsten und meist angerufenen aller Heiligen gemacht. Heute beginnt freilich seine Verehrung vor dem Ansehen eines neuemporgekommenen Rivalen zu verblassen, vor dem des Apostels Thaddäus. Das plötzliche Auftauchen dieses Apostels im heutigen Vulgärkatholizismus ist ein äußerst merkwürdiges und lehrreiches Beispiel für die Genesis von bestimmten Heiligen. Wie wir auf vor- und außerchristlichem Boden so oft ein theogonisches Schauspiel betrachten können, so auch in der modernen katholischen Volksfrömmigkeit. Irgendeine fromme Frau hat sich in ihrer besonderen Not an einen neuen Heiligen gewandt und Erfolg gehabt; sie preist ihren Helfer und andere folgen ihrem Beispiel; so wächst der Kreis der Verehrer und dehnt sich schließlich in einer Art religiöser Massenepidemie aus. So erklärt es sich, daß der Apostel Thaddäus, der noch vor wenigen Jahren im katholischen Volk so gut wie unbekannt war, heute in zahllosen Kirchen Devotionsstatuen besitzt, die von Votivtafeln umhängt sind. In früheren Zeiten erfreuten sich als universale Gebetserhörer die

„vierzehn heiligen Nothelfer" besonderer Beliebtheit, während heute ihre Verehrung sehr zurückgegangen ist. Diese vierzehn — fast alle wenig bekannte und dunkle Heiligengestalten — nahmen im Ausgang des Mittelalters jenen Platz ein, der im heutigen Katholizismus dem heiligen Antonius von Padua zukommt[28].

Wie die antiken Religionen besondere Schutzgottheiten für jeden einzelnen Menschen kannten — in der altrömischen Religion hatte jeder Mann seinen Genius, jede Frau ihre Juno —, so hat auch die katholische Volksreligion besondere Schützer und Helfer für jede Einzelseele: den Namenspatron und Schutzengel. Fromme Katholiken pflegen den Heiligen, dessen Namen sie tragen, täglich anzurufen und den Tag, den die Kirche seinem Gedächtnis weiht, besonders festlich zu begehen. Viel wichtiger aber als die Anrufung des Namenspatrons ist die Schutzengelverehrung, die schon Origenes als festen Bestand der Volksfrömmigkeit bezeugt[29]. Uralte Vorstellungen von dem übersinnlichen Doppel-Ich des Menschen kreuzen sich hier mit dem trostvollen und kindlichen Engelglauben des Spätjudentums. Neben dem Madonnenkult gehört die Schutzengelverehrung zu den innigsten und zartesten Formen der katholischen Volksfrömmigkeit. „Heiliger Schutzengel mein, laß mich dir befohlen sein!" — so lehrt man die Kindlein vor dem Schlafengehen beten; selbst viele Erwachsene vertrauen sich mit demselben innigen Gebete täglich der Obhut ihres Engels an. Auf allen Wegen und Stegen geleitet der Schutzengel seinen Schützling, behütet und bewahrt ihn, bis er endlich in der Sterbestunde ihn hinüberführt in die Ewigkeit, vor Gottes Thron. Wer auf wunderbare Weise aus einer drohenden Gefahr errettet worden ist, von dem pflegt man zu sagen: „Er hat einen guten Schutz-

[28] Literatur bei Zöckler, REPTh. 14, 217 f. Am Ausgang des Mittelalters erfreute sich die Mutter Mariens, St. Anna einer ausgedehnten Verehrung. Vgl. E. Schaumkell, Der Kultus der heiligen Anna im Ausgang des Mittelalters, Freiburg, 1893. Seit dem 15. Jahrhundert wurde auch der Kult des hl. Josef, des „Nährvaters" Jesu, immer populärer; Pius IX. hat ihn sogar 1870 zum Schutzpatron der Kirche erklärt — ein betrübliches Zeugnis für den vulgären Kirchengedanken dieses Papstes. „Jesus, Maria und Joseph" ist die „Trinität" der katholischen Volksfrömmigkeit, die in ihrer Dreizahl häufig angerufen wird. Dieser Stoßseufzer ist sogar zu einem alltäglichen Ausruf geworden.

[29] In Num. Hom. 11, 4 (ed. Lommatzsch 10, 110); c. Cels. VIII 34 (ed. Koetschau II 249). Weitere Stellen bei P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, Mainz, 1900, 120 ff.

engel gehabt." Der Schutzengel ist freilich auch ein Wächter über die Haltung der göttlichen Gebote; er verläßt seinen Schutzbefohlenen und zieht seine helfende Hand von ihm ab, sobald er sich in schwere Sünde verstrickt. Wie das katholische Volk im Bilde der Gottesmutter die unergründliche Liebe und Barmherzigkeit des Göttlichen wie in einem wundervollen Medium schaut, so wird es im Bilde des Schutzengels der sorgenden Führung und schützenden Obhut des Allerhöchsten inne: „*Quoniam angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis. In manibus portabunt te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum*" (Ps. 91, 11 f.).

So ähneln die mannigfachen Gestalten des katholischen Heiligenhimmels den Göttern des antiken Pantheons. Noch deutlicher aber offenbart sich die Verwandtschaft des volkstümlichen Heiligenkults mit dem antiken Götterkult in seinen äußeren Devotionsformen. Der Umgang, in dem die katholischen Gläubigen mit den lieben Heiligen stehen, spielt sich in ganz ähnlicher Weise ab wie der Verkehr der vorchristlichen Frommen mit ihren himmlischen Mächten[30]. Einen wichtigen Platz im Heiligenkult nimmt das Gabenopfer ein.

Munera, crede mihi, capiunt hominesque deosque —

Dieses antike Dichterwort (Ovid A.A. III 653 f.) hat auch für die volkstümliche Heiligenverehrung der katholischen Kirche Geltung. Augustinus erzählt in den Confessionen (VI 2), daß seine fromme Mutter Monika den Märtyrern Opferbrei, Brot und Mischwein darbrachte. Dieses eigentliche Speisenopfer, das im vierten und fünften Jahrhundert die Christen allenthalben an den Märtyrergräbern darbrachten, wurde von der Kirche als heidnischer Brauch verboten. Dagegen konnten sich die antiken Formen des Huldigungsopfers dauernd einbürgern. Man stellt auf den Altären der Heiligen Blumensträuße auf, umwindet ihre Bilder mit Kränzen, zündet Lichter und Ampeln vor ihren Statuen an; man errichtet ihnen Kapellen in Siedelungen und auf freiem Felde, stellt Bildsäulen auf öffentlichen Plätzen und an Hauswänden auf; in romanischen Ländern gießt man auch Öl vor den Reliquienbehältern aus und salbt damit die Heiligenstatuen. Man tut das alles in derselben Absicht, in der die antiken Gläubigen ihren Göttern Gaben

[30] Vgl. Lucius, Anfänge des Heiligenkults, 271 ff.

darbrachten, ihnen Tempel bauten und Statuen errichteten. Man will den Heiligen eine ehrfürchtige Huldigung darbringen, sie durch Geschenke ehren, ihr Herz durch Gaben für sich gewinnen, auf daß sie gern und bereitwillig die Gebetswünsche ihrer Verehrer erfüllen.

Die häufigsten Gaben, die der Himmelskönigin und den Heiligen neben Feld- und Gartenblumen dargebracht werden, sind Votivbilder und Votivfiguren. In den katholischen Wallfahrtskirchen und -kapellen sind zahllose Bilder aufgehängt — meist Erzeugnisse einer entzückenden naiven Volkskunst —, in denen die dankbaren Gläubigen ihre Nöte und Gefahren darstellen und Zeit, Umstände und Namen vor aller Öffentlichkeit kundtun[31]. Diese Votivtafeln sind ergreifende Dokumente des unerschütterlichen Glaubens an das Wunder der Gotteshut und der Gebetserhörung: da hatte einer eine Gabel verschluckt und wurde gerettet; da fiel einer vom Turm und war nicht tot; da ward einer von Wilderern angeschossen und kam lebend davon; da kam einer in das Zahnrad einer Maschine und blieb heil; da lag einer tagelang im Starrkrampf und gab bei der Einsargung ein Lebenszeichen von sich[32]. Freilich sind diese Votivbilder uraltes religiöses Erbgut; schon die Wände der antiken Tempel waren voll davon: „*Dea, . . . nam posse mederi picta docet templis multa tabella tuis*" singt Tibull (I 3, 27). Solche Bilder und Figuren werden jedoch nicht nur von Gläubigen geopfert, die damit ihren Dank abstatten oder ihr ausdrückliches Gelöbnis einlösen wollen; auch solche, die erst Hilfe suchen, wollen durch ein ihre Not versinnbildendes Opfergeschenk ihre Bitte verstärken. Heine hat in einem seiner Gedichte diesen kindlichen Glauben fein dargestellt.

Die Mutter Gottes zu Kevlaar
Trägt heute ihr bestes Kleid,
Heut' hat sie viel zu schaffen,
Heut' kommen viel kranke Leut'.

Die kranken Leute, die bringen
Ihr dar als Opferspend'
Aus Wachs gebildete Glieder,
Viel wächserne Füß' und Händ'.

Und wer eine Wachshand opfert,
Dem heilt an der Hand die Wund',
Und wer einen Wachsfuß opfert,
Dem wird der Fuß gesund.

[31] Die ältesten christlichen Votivbilder finden sich im Menasheiligtum zu Karm Abu Mina in Ägypten, das aus dem 4. Jahrhundert stammt. Über die Votivtafeln der heutigen Volksfrömmigkeit siehe R. Andree, Votiv- und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland, 1904.

[32] Peter Rosegger, Mein Himmelreich, Ein Glaubensbekenntnis, Leipzig, 1914, S. 167.

Ein Augenleidender hängt das Wachsbild eines Auges auf, damit sein Auge genese; ein Branntweintrinker opfert einen silbernen Becher, auf daß von ihm die Trunksucht weiche; ein haderndes Ehepaar läßt aus den Eheringen ein goldenes Herzlein schmieden und hängt es am Bilde der Gottesmutter auf, damit der eheliche Zwist aufhöre[33]; die durch eine Mäuseplage heimgesuchte Dorfbevölkerung stiftet eine silberne Maus, auf daß die Felder von den Schädlingen befreit werden. Mit dem Opfergedanken mischt sich hier die mimetische Zaubervorstellung. Bild und abgebildeter Gegenstand sind durch ein „magisches" Identitätsband verbunden; durch das Aufhängen eines Abbildes erfolgt im Heiligtum ein Überströmen der übernatürlichen Heilkraft in den kranken Körper oder das kranke Glied. In der unmittelbaren Nähe des Gnadenbildes muß alles Siechtum und alle Krankheit verschwinden.

Neben den Huldigungs- und Gabenopfern, die der Gottesmutter und den Heiligen dargebracht werden, stehen die asketischen „Opfer", harte und schmerzliche Bußwerke, durch welche man die himmlischen Mächte zu versöhnen trachtet. Als eine solche Bußanstrengung und Opferleistung gilt besonders das Wallfahren, bei dem weite Wegstrecken zu Fuß zurückgelegt werden. Manche erschweren sich die Pilgerfahrt noch dadurch, daß sie sich auf dem Wallfahrtsweg Sand in die Schuhe streuen, um so die Bußleistung zu verdoppeln. An der Gnadenkirche angekommen, rutschen die frommen Wallfahrer auf den Knien die Treppe empor, zum Tor hinein und um den Altar herum[34]. Andere binden sich ein schweres Kreuz an die Schulter und schleifen mit ihm kniend um die ganze Wallfahrtskapelle herum, wie man noch heute in Altötting und Maria Einsiedeln beobachten kann. Durch all diese Opferwerke glauben die Frommen ihren Bußernst zu bezeugen und die Huld Gottes und der Heiligen sich zu sichern. Je größer die Leistung, je schwerer und schmerzvoller das Werk, desto gewisser die Erhörung der Gebete und die Erfüllung der Wünsche.

Zu den „Opfern", die man den Himmlischen darbringt, gehört auch das formelhafte Gebet, „das Opfer der Lippen". Seit dem frühesten Mittelalter pflegt das katholische Volk das heiligste Gebet der Christenheit, das Vaterunser, später auch den Gruß

[33] Rosegger, a. a. O., 164.

[34] Rosegger, a. a. O., 165.

des Engels an die Gottesmutter, das Ave Maria, als stehende Gebetsformel mechanisch zu rezitieren und unzählige Male zu wiederholen[35]. Die populärste Form dieses Gebets ist der Rosenkranz[36], den man geradezu als „das Gebet" des katholischen Volkes bezeichnen muß. In den kirchlichen Andachten — den eigentlichen Gemeindegottesdiensten — den Samstagabend- und Sonntagnachmittag-Andachten, den allabendlichen Marienandachten im Oktober und den Armenseelenandachten im November, bei der „ewigen Anbetung" (der zwölf- oder vierundzwanzigstündigen Aussetzung des Sanctissimum), auf allen Wallfahrten, Bittgängen und Prozessionen, immer ist es der Rosenkranz, der im Chor von den frommen Scharen gebetet wird. In einem monotonen Rhythmus reiht sich Ave an Ave, bis die fünf bzw. fünfzehn Dekaden abgebetet sind. Jedes Paternoster und Ave-Maria ist in zwei Hälften geteilt, die eine wird vom Priester als Vorbeter, die zweite vom Volk gesprochen, oder die Gemeinde teilt sich in zwei Halbchöre, die, bei jeder Dekade wechselnd, die erste oder zweite Hälfte des Ave beten[37]. Der Rosenkranz ist aber nicht nur die gewöhnliche Gemeindeandacht, sondern auch die regelmäßige Hausandacht. Fromme katholische Familien, Konviktgemeinden und Ordensfamilien beten täglich den einfachen oder dreifachen Rosenkranz. Endlich ist der Rosenkranz die gewöhnlichste Form der Privatandacht. Während der lateinischen Meßliturgie, beim Besuch eines Gotteshauses außerhalb der Gottesdienstzeiten, auf dem Krankenlager, am Sterbebett, an der Totenbahre und am Grabe geliebter Menschen — immer ist

[35] Schon von dem Abt Paulus in der Wüste Pherme wird erzählt, er habe das Vaterunser 300 mal hintereinander gebetet und, um nicht in der Zahl zu irren, 300 Steinchen vorher abgezählt und nach jedem Gebet eines weggeworfen. Palladius, Lausiac, 23 Sozomenos, Hist. Eccl. 6, 29.

[36] Über Entstehung und Entwicklung siehe Zöckler REPTh. 17, 145 ff.

[37] Das Ave-Maria lautet: „Gegrüßet seist du Maria, voll der Gnaden, der Herr ist mit dir, du bist gebenedeit unter den Weibern und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, Jesus."

Nach dem Worte „Jesus" wird je zehnmal eines der nachstehenden „Geheimnisse" eingeschaltet.

1. Die Geheimnisse des freudenreichen Rosenkranzes.

1. Den du, o Jungfrau, vom Heiligen Geiste empfangen hast.
2. Den du, o Jungfrau, zu Elisabeth getragen hast.
3. Den du, o Jungfrau, geboren hast.
4. Den du, o Jungfrau, im Tempel aufgeopfert hast.

der Rosenkranz in der Hand der frommen Beter. In allen Nöten, bei allen Anliegen ist der Rosenkranz die rechte Gebetsformel, die das Herz der Gottesmutter gewinnt und ihre Hilfe erlangt; Lebenden wie Toten öffnet er die Pforten des Himmels. Neben dem Rosenkranz ist der sogenannte „Dreißiger" eine beliebte Form des mechanischen Gebets; er besteht aus dreißig (bzw. 33) Vaterunser, die immer unterbrochen werden durch den Engelshymnus: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott Zebaoth" oder durch die eucharistische Adorationsformel: „Hochgelobt und gebenedeit sei das allerheiligste Sakrament des Altars." Zu diesen regulären Kombinationen von Vaterunser und Ave-Maria treten dann einzelne aneinandergereihte Vaterunser und Ave, die zu Ehren aller möglichen Heiligen und bei allen möglichen Anlässen gesprochen werden. Weil eben die stereotype Gebetsformel nicht bloßes Gebet, sondern Opfergabe und verdienstliches Werk ist, darum kann man ebenso fünf Ave-Maria „zu Ehren des Herzens Jesu" wie ein Paternoster „zum Schutzengel" oder „zum heiligen Antonius" beten oder ein Vaterunser samt Ave „für die armen Seelen im Fegfeuer" sprechen. Das katholische Volk bringt den Opfercharakter dieser formelhaften Gebete dadurch zum Ausdruck, daß es vom „Aufopfern" der Gebete für bestimmte lebende oder tote Personen redet.

Der Mechanismus des vulgärkatholischen Vaterunser- und Ave-Betens ist erschrecklich; der Religionshistoriker wird stets an die endlose Rezitation des *Om mani padme hum* der tibetanischen

5. Den du, o Jungfrau, im Tempel wiedergefunden hast.

2. Die Geheimnisse des schmerzhaften Rosenkranzes.

1. Der für uns Blut geschwitzet hat.
2. Der für uns ist gegeißelt worden.
3. Der für uns ist mit Dornen gekrönt worden.
4. Der für uns das schwere Kreuz getragen hat.
5. Der für uns ist gekreuzigt worden.

3. Die Geheimnisse des glorreichen Rosenkranzes.

1. Der von den Toten auferstanden ist.
2. Der in den Himmel aufgefahren ist.
3. Der uns den Heiligen Geist gesandt hat.
4. Der dich, o Jungfrau, in den Himmel aufgenommen hat.
5. Der dich, o Jungfrau, im Himmel gekrönet hat.

Nach dem Geheimnis wird die zweite Hälfte des Ave-Maria gebetet: „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitt' für uns arme Sünder jetzt und in der Stunde unseres Absterbens. Amen."

Buddhisten erinnert, obgleich Gebetsmühle und Gebetskapsel der katholischen Volksfrömmigkeit fernegeblieben ist. Auch wird diese Art von Beten von Jesu hartem Urteil über das βαττολογεῖν betroffen. „Denn sie meinen, sie werden erhöret, wenn sie viele Worte machen" (Matth. 6, 7). Wer das monotone „Murmeln und Tönen" wie das ohrenbetäubende „Plärren und Schreien" (Luther [38]) katholischer Rosenkranzandachten beobachtet, ist geneigt, ein hartes Urteil über diese Profanierung des Gebets und insbesondere des heiligsten aller Gebete, des Herrengebets, zu fällen. Dennoch ist dieses formelhafte Plappern in den seltensten Fällen ein eigentlich unfrommes Beten. Der Beter ist sich trotz aller Äußerlichkeit stets bewußt, etwas „Heiliges" zu tun, mit dem „Heiligen" in Berührung zu sein. Was er erfährt, ist, wenn auch noch so vag und dumpf, eine *elevatio mentis ad Deum.* Auch dieses formelhafte Beten hebt den Menschen über die Sphäre des Alltäglichen hinaus und bringt ihn in geheimnisvollen Kontakt mit der Überwelt. Während der evangelische Christ diese Gebetsweise als Verzerrung des Heiligsten abzuweisen pflegt, wird der Religionspsychologe in liebevoller Einfühlung und weitem Verständnis auch aus diesen vulgären Gebetsformen die „numinosen" Urklänge des betenden Herzens heraushören. Daß auch die Rosenkranzandacht eine tiefe religiöse Erregung hervorrufen kann, lehren vielleicht am allerdeutlichsten die „Allerseelenrosenkränze", die allabendlich im November in katholischen Kirchen stattfinden. Dorf und Flur sind in dichten Nebel gehüllt, Dunkel ist über die Kirche ausgebreitet; nur am Altare flackern unruhig einige Wachskerzen und werfen Licht auf das schimmernde goldgestickte Mäntelchen, von welchem das ausgesetzte Ziborium (Speisekelch mit den konsekrierten Hostien) umkleidet ist. Die Wehmut der sterbenden Herbstnatur und die Kälte des nahenden Winters liegt auf allen Gemütern. Nun hebt das einförmige und eintönige Gebet an, ein Halbchor nimmt den Gebetsruf des andern auf, der zweite beantwortet jedes huldigende Ave-Maria mit dem demütigen „Bitt' für uns arme Sünder jetzt und in der Stunde unseres Absterbens"; und nach jeder Dekade erklingt der monotone Refrain: „Herr, gib ihnen die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihnen, Herr, lasse sie ruhen in Frieden." Das ernste *memento mori* zittert durch alle Herzen, sie spüren die nahende

[38] Stellen, „Das Gebet", 2. bis 4. Aufl., 405, 536.

Nacht des Todes; aber aus der Finsternis leuchtet ein helles Licht auf, das ewige Licht, und eine holde Fürbitterin nimmt sie unter ihren Mantel und geleitet die Beter und die, für welche sie beten, sicher in jenes Land der Erquickung, des Lichtes und des Friedens. So erfüllen hohe und heilige Gedanken die Seelen der Betenden, während durch ihre müden Finger die Perlen des Rosenkranzes gleiten und von ihren Lippen Ave um Ave ertönt.

Neben dem formelhaften Beten, das vom katholischen Volk nie als reines „Beten", sondern stets als Opfer und verdienstvolles Werk gewertet wird, steht das freie und spontane Gebet, das aus der Not und Sehnsucht des Augenblicks geboren wird. Kniend, mit gefalteten Händen oder ausgebreiteten Armen, bitten und flehen die Bedrängten und Gequälten vor dem Bild der Gottesmutter oder eines Heiligen, nicht in einer unpersönlichen, heiligen Formel, sondern in den vom Herzen eingegebenen persönlichen Worten. Ja, oft achten diese Frommen gar nicht auf die Umstehenden und schütten in impulsiven, lauten Gebetsrufen ihre Not der himmlischen Mutter und den heiligen Nothelfern aus. Es ist etwas Ergreifendes, aus dem Munde solcher Menschen den innigen und leidenschaftlichen Gebetsruf zu vernehmen: „Gottesmutter, hilf! Lieb's Himmelmutterl, verlass' uns nit!" Der Gebetsruf wird nicht selten zum dramatischen Gebetszwiegespräch; wie man einem lieben Menschen sich restlos ausschütten, ihm alles, was auf der Seele lastet, mitteilen kann, so können die katholischen Frommen alle Not und Bedrängnis vor den Thron der gütigen Mutter bringen. Da kommt eine italienische Bauernfrau in das Heiligtum der Madonna, kniet nieder vor ihrem Bild und erzählt ihr unter Tränen die erschütternde Nachricht, die sie empfangen, das Telegramm vom Tode ihres Sohnes, der auf dem Kampfplatz gefallen. Sie kann es nicht glauben. Und sie sagt es der Gottesmutter: es kann nicht sein, er ist so jung, so schön, so gut, er muß leben. Jeden Gedanken, der in ihrem Herzen aufsteigt, spricht sie der Gottesmutter aus, denn sie weiß, sie versteht alles. Da, auf einmal wird sie stille — die Aussprache mit der himmlischen Mutter nimmt die zweifelnde Unsicherheit, und plötzlich kommt von ihren Lippen der schmerzvolle Ruf: *è mort* — „er ist tot", die Gottesmutter hat ihr die Wahrheit jener Hiobsbotschaft bestätigt; nun weiß sie, daß sie ihr Kind verloren. Aber nicht gebrochen, sondern getröstet geht sie von dannen, aufgerichtet und gestärkt von der *Mater dolorosa,*

die dasselbe schwere Mutterleid getragen. Dies ist ein aus unendlich vielen Fällen ausgewähltes Beispiel dafür, wie echt menschlich und wundersam erhebend der Gebetsumgang des katholischen Volkes mit seinen Heiligen ist. Wohl geht es bei all diesem herzlichen Sichausschütten, innigen Bitten und leidenschaftlichen Flehen gewöhnlich nur um irdische Güter — Leben, Glück und Gesundheit der eigenen Person und lieber Angehöriger; aber die Demut und Zuversicht, welche in den Herzen dieser Frommen lebt, hebt ihr Beten doch weit über die Sphäre des Irdischen hinaus. Sie wissen und bekennen, daß sie ohnmächtig sind, daß ihr ganzes Geschick in der Hand der himmlischen Mächte steht, und sie vertrauen mit der ganzen Kraft ihres Herzens auf die Güte und Barmherzigkeit der lieben Heiligen, die ihnen Hilfe erwirken. Wie fest dieses Vertrauen ist, lehrt eine schlichte Begebenheit. In einer Zeit großer Dürre veranstalteten die Bewohner eines oberbayerischen Dorfes eine Bittprozession zu einer ein paar Stunden entfernten Marienkirche; in der Gewißheit, daß dem drängenden Gebet sogleich die Erhörung folgen werde, nahm die ganze Pilgerschar trotz des lachenden Himmels die Regenschirme mit, um auf dem Rückweg vom Wallfahrtsgang nicht schutzlos dem strömenden Regen ausgesetzt zu sein.

Mit dem Gebet ist eng verbunden der Gestus der Huldigung und Ehrfurcht[39], die Adoration (das Wort wurde ursprünglich auch für den Heiligenkult unbedenklich angewendet und erst später durch die theologisch-dogmatische Begriffsbestimmung auf die Gottesverehrung eingeschränkt). Die beliebteste Form, in der fromme Beter ihre Liebe vor Heiligenbildern zum Ausdruck bringen, ist die Kußhand, ein uralter Gebets- und Adorationsgestus, der in der ganzen antiken Religionswelt verbreitet war. Schon beim bloßen Vorübergehen pflegt das katholische Volk den Muttergottes- und Heiligenbildern Kußhände zuzuwerfen. In der morgenländischen Kirche pflegt man die vor der Ikonostase aufgestellten Marien- und Heiligenbilder beim Betreten des Heiligtums zu küssen; in der abendländischen Kirche küßt man mit Vorliebe die kleinen Devotionsbilder, die man in den Gebetbüchern mit sich herumzutragen pflegt (dabei ist stets auch die Vorstellung von der Übertragung der heiligen Kraft wirksam, vgl. o. S. 168 ff.). Wie der Kuß und die Kußhand Ausdruck

[39] Über den Gebetsgestus. „Das Gebet", 2. bis 4. Aufl., 100 ff.

der innigen Hingabe sind, so offenbart sich die tiefe Demut in der Prostration. Die Beter werfen sich nicht selten vor dem Bilde der Gottesmutter platt zur Erde nieder und küssen den Erdboden, um so ihre Nichtigkeit und Ohnmacht zu bekennen. Ja, in Wallfahrtskirchen kann man auch beobachten, daß sich Fromme rücklings auf den Boden legen, ein Zeichen für die völlige Unfähigkeit zu eigener Hilfe und die restlose Hingabe in die Hand der höheren Macht. Nicht nur in den impulsiven, aus dem Herzen quellenden Gebetsrufen, auch in den stereotypen Gebetsgesten enthüllt sich die ganze Innigkeit und Wärme der katholischen Volksfrömmigkeit.

Wie alle diese Äußerungen vulgärkatholischer Frömmigkeit, so gehört auch das Gelübde zum Erbgut primitiver Religion. Der naive Fromme glaubt durch das Versprechen einer den himmlischen Mächten wohlgefälligen Opferleistung sie zur Erfüllung seines Gebetswunsches zu bewegen. Gerade in Augenblicken höchster Not — in gefährlicher Krankheit, bei plötzlicher Lebensgefahr, bei ausbrechender Feuersbrunst — pflegen die Gläubigen der Mutter Gottes oder irgendeinem Heiligen „sich zu versprechen". Die gewöhnlichsten Opfer, die den Heiligen gelobt werden, sind die Wallfahrt zu ihrem Heiligtum, die Stiftung einer Kirche, einer Statue oder eines anderen sakralen Gegenstandes, und sei es nur eine Opferkerze. Bisweilen ist eine soziale Liebestat Gegenstand des Gelöbnisses; bei Viehseuchen kommt es z. B. vor, daß Bauern das Gelübde tun, einem von der Seuche Betroffenen ein Stück Vieh zu schenken, wenn die eigenen Ställe verschont bleiben. Nicht selten betrifft das Gelübde den Eintritt in den Priester- oder Ordensstand; der Gelobende verspricht, sich selbst als Opfergabe darzubringen, indem er sich völlig dem „heiligen" und „vollkommenen" Lebenswandel weiht. Katholische Eltern geloben sogar bisweilen, vor oder nach der Geburt, ihre Kinder dem Priesterstand zuzuführen, genau so wie Hanna im Alten Testament Jahve gelobte, ihren Sohn für das Nasiräat zu bestimmen (1. Sam. 1, 11).

Formelgebet, Adoration und Opfer sind Leistungen, „gute Werke", durch welche die himmlischen Mächte gnädig gestimmt werden sollen. Weil es nach der primitiven Anschauung in erster Linie auf das äußere Werk, nicht auf fromme Herzensgesinnung ankommt, darum können auch andere Menschen stellvertretend diese Leistungen vollziehen. Am Tage Allerseelen kann man auf katholischen Friedhöfen allenthalben alte Frauen sehen, die an den Gräbern für

die Toten im Auftrag der Hinterbliebenen Rosenkränze beten und für diese fromme Leistung ein entsprechendes Entgelt erhalten. In Tirol gibt es sogar Frauen, die für andere ganze Wallfahrten unternehmen und die selbst daraus ein frommes Gewerbe machen. Sie gehen in der Umgegend umher und sammeln Aufträge, um am Gnadenorte — in Maria-Zell oder Luschari oder sonstwo — nach der Meinung der Auftraggeber zu beten und Opfer darzubringen. Ein Paternoster mit Ave-Maria kostete früher drei Kreuzer, ein Rosenkranz zwanzig Kreuzer, eine lauretanische Litanei mit den dazugehörigen Gebeten zehn Kreuzer. Noch höher sind die Preise für die demütigen Adorationsformen, für das Rutschen auf den Knien oder das Ausgestrecktliegen auf dem Boden[40]. Ein geläutertes religiöses Empfinden sieht in diesem geschäftsmäßigen Beten und Opfern eine Entwürdigung des Heiligsten; für das vulgäre Fühlen liegt jedoch in dem Gedanken, daß ein anderer die Stelle des Hilfesuchenden vertritt, nichts Anstößiges; die heilige Gebetsformel und das heilige Opferwerk üben ja als solche ihre Wirkung auf die Mächte des Himmels aus.

Kapitel 4

DAS KIRCHENJAHR IN DER VOLKSFRÖMMIGKEIT[41]

Die unendlich weitverzweigte katholische Volksfrömmigkeit erscheint uns bald als ein impersonaler, bald als ein personaler Umgang mit übersinnlichen Mächten, der den Gläubigen Sicherheit und Glück, Heil und Segen vermitteln soll. Die tiefe religiöse Ehrfurcht vor den unpersönlichen heiligen Objekten, die Demut, Zuversicht und Innigkeit gegenüber den persönlichen himmlischen Mächten mischt sich in eigenartiger Weise mit dem eudämonistischen Streben, dem Verlangen nach Leben, Gesundheit, Wohlstand und Erfolg. Das katholische Volk benützt jedoch den Kultus keineswegs bloß als Mittel für vergängliche Zwecke, sondern wertet ihn

[40] Rosegger, Mein Himmelreich, 168.

[41] Vgl. die packende Schilderung des volkstümlichen Kirchenjahrs bei Rosegger, Mein Himmelreich, 95—141. Während Rosegger die Verhältnisse seiner steierischen Heimat beschreibt, bezieht sich die folgende Skizze auf das religiös-kirchliche Leben des oberbayerischen und schwäbischen Landvolkes. Die im folgenden angeführten Lieder sind entnommen aus „Gesänge aus dem katholischen Andachtsbuch Laudate zum Gebrauch bei den Volksandachten im Bistum Augsburg", Augsburg, Verlag der B. Schmidschen Buchhandlung, 1919.

als Selbstzweck; es kennt eine völlig anegoistische Teilnahme am kirchlichen Kult, in der sich nichts anderes verrät als reine Freude am Heiligen und an den schönen Formen, von denen das Heilige eingefaßt ist. Diese ungetrübte Freude an kultischer Feierlichkeit und Festlichkeit ist eine Wesenseigentümlichkeit aller volkstümlichen Religionen. Die antiken Tempel- und Opferfeste waren Freudenfeste des ganzen Volkes; in Israel galt der Kultus als ein „Sichfreuen vor Jahwe" (Lev. 23, 30; Deut. 12, 12, 18; 16, 11 ff.). In gleicher Weise ist der katholische Kultus für das Volk eine stete Quelle tiefer und reiner Freuden; er hat gleichzeitig eine religiös-„numinose" wie eine ästhetisch-künstlerische Funktion. Das kirchliche Kultwesen ist für das Volk nicht nur ein heiliges Gnadeninstitut, sondern ebenso ein großartiges Kunstinstitut; der Kirchenraum ist nicht nur Throngemach des Allerhöchsten, sondern zugleich Theater und Konzerthaus. Der Barockstil mit seiner weltlichen Pracht, seinem Formenreichtum, seiner ruhelosen Lebensfreude, seiner strahlenden Lichtfülle ist der denkbar geeignetste Kirchenstil für die katholische Volksfrömmigkeit — nicht umsonst weisen die Mehrzahl der katholischen Landkirchen, wenigstens im Innern, diesen Kirchenstil auf. Die Barockkirche ist auch der gegebene Raum für die moderne katholische Kirchenmusik, in der die getragenen und ernsten Orgelklänge sich vereinen mit abwechslungsreichem Sologesang und machtvollem gemischten Chor, mit farben- und figurenreichem Streichquartett und imposanten Posaunenstößen. Jedes festliche Hochamt ist — selbst in gewöhnlichen Dorfkirchen — ein volkstümliches Konzert. Alle möglichen musikalischen Tonformen — vom zartesten Pianissimo der Vokalmusik bis zum mächtigsten Fortissimo von Chor, Orgel und Orchester — kehren im festlichen Hochamt wieder und verleihen der Kirchenmusik den Charakter bewegter und bunter Mannigfaltigkeit. Vereint mit dem heiligen Schauspiele am Altare — dem Flammen zahlloser Kerzen, der festlichen Gewandung des Priesters, der schmucken (meist weiß-roten) Tracht der Ministranten, dem duftenden und wirbelnden Weihrauch, den rhythmischen Adorationsgesten der am Altare Dienenden, dem feierlichen Gesang des Liturgen, dem Klingeln der Altarglocken — vereint mit diesem wunderbaren sakralen Drama vermag die vielgestaltige Musik des Kirchenchores den denkbar stärksten ästhetischen Genuß dem katholischen Volk zu vermitteln.

Der Wechsel des Kirchenjahres wird den frommen Kirchenbesuchern erkennbar im Wechsel der Kirchenfarben und im liturgischen Gesang; im Verstummen des jubelnden *Gloria* offenbart sich der Bußgeist der Advents- und der Fastenzeit, im Schweigen der Orgel und Glocken die Trauer der Kartage, im frohen Halleluja die Festesfreude der Osterzeit. Aber die feineren Unterschiede der lateinischen Mysterienliturgie werden dem katholischen Volk nicht faßbar. Aus dem tiefen Bedürfnis eines vollen Miterlebens des Kirchenjahres hat sich neben der offiziellen Kirchenliturgie noch eine volkstümliche Liturgie gebildet, welche wie jene die ganze Heilsgeschichte den Gläubigen plastisch vor Augen stellt, die „den christlichen Himmel gleichsam melodramatisch der frommen Gemeinde vorführt[42]".

In der Adventszeit eilen die katholischen Frommen am frühen Morgen in die *Rorate-* oder „Engelämter", so benannt nach dem ergreifenden Introitustext aus dem Propheten Jesaia (45, 8)[43] und nach dem Evangelium von der Botschaft des Engels Gabriel an Maria (Luk. 1, 26 ff.). Sie sind die Antizipation der hellen Weihnachtsfreude im Advent. Wie in das Dunkel der vorchristlichen Zeit das wundersame Licht der Heilandshoffnung hineinleuchtete, so schimmern in der Morgendämmerung der langen Dezembernächte die hellen Lichter am Altare, und in der Morgenkälte der weiten Kirchen ertönen festliche Orgelklänge und Gesänge. Das *Gloria in excelsis* wird angestimmt; wie eine Verheißung klingt dieser weihnachtliche Engelsgesang in die Bußzeit des Advents hinein. In den Liedern der Gemeinde aber drückt sich die brennende Sehnsucht nach dem Weltenheilande aus:

Tauet, Himmel, den Gerechten,
Wolken, regnet ihn herab —
Rief das Volk in bangen Nächten,
Dem Gott die Verheißung gab.

Öffne deinen Schoß, o Erde,
Sproß hervor, o Heiland, werde
Unser Trost, das süße Licht,
Das die Finsternis durchbricht.
(Laudate Nr. 65.)

Die Adventssehnsucht erfüllt sich in der Christnacht, wo das fromme Volk in Scharen zur Christmette und zum festlichen Weihnachtsamt kommt. Um Mitternacht erstrahlt die Kirche im hellsten Lichterglanz, über dem Tabernakel des Altars steht segnend

[42] Rosegger, a. a. O., 97.

[43] „Rorate, coeli, desuper, et nubes pluant iustum, aperiatur terra et germinet Salvatorem" (Vulgata).

das göttliche Kind, in einer Seitennische oder Seitenkapelle ist eine Krippenszene in mehr oder weniger primitiven Schnitzfiguren dargestellt, die Freude aller derer, die sie betrachten. Die gregorianischen Choräle der Matutin ertönen doppelt feierlich in der Christnacht. Und wenn die lateinischen Psalmen und Lektionen verklungen sind, dann durchbraust der machtvolle Lobgesang des Volkes die Kirche: „Großer Gott, wir loben dich." Dann hebt die feierliche Mysterienliturgie an, die Geburt des Gottessohnes vollzieht sich von neuem vor den Augen der Frommen; der Altar wird zur Krippe des Heilandes, der wiederum in armseliger Gestalt auf Erden erscheint. Und wenn das priesterliche Mysteriendrama vollendet ist, dann hebt wieder die Gemeinde an zu singen und läßt ihre tiefe Weihnachtsfreude ausströmen in dem wundervollen Volksliede: „Stille Nacht, heilige Nacht." In der Tat ist es die „stille, heilige Nacht", die auch der ärmste und einfältigste Katholik in seiner Christmette geschaut; selbst in hartherzige, verschlossene Gemüter ist der Glanz der Weihnacht gedrungen. — Am Feste der Epiphanie wechselt die Szenerie der Krippendarstellung; an die Stelle der anbetenden Hirten treten die heiligen drei Könige des Morgenlandes mit ihrem stolzen Troß. An diesem Tage pflegt das katholische Volk Häuser und Ställe mit dem neugeweihten Rauchwerk zu reinigen und Wohn- und Stallräume mit dem apotropäischen Zeichen der drei Magier zu wappnen (siehe oben S. 173). — Am Feste Mariä Lichtmeß findet die große Lichterweihe statt; man läßt die Kerzen und Wachsstöcke segnen, die man in Kirche und Haus gebraucht. — Am Aschermittwoch eilt jung und alt zur Kommunionbank, um sich gesegnete Asche (die aus gebrannten Palmzweigen hergestellt ist) zum Zeichen der Buße und des Todesgedenkens aufs Haupt streuen zu lassen[44].

Die Passionszeit beginnt; allwöchentlich finden Ölberg- und Kreuzwegandachten und Andachten zu den fünf Wunden Christi statt. Bei den Kreuzwegandachten zieht der Priester mit den Ministranten, von denen einer ein Kreuz trägt, von einer Kreuzwegstation zur anderen und verrichtet vor einer jeden ein Gebet, und nach jedem Gebet erklingt der Refrain: „Wir loben und benedeien dich, Herr Jesu Christ, denn durch dein heiliges Kreuz hast du die ganze Welt erlöst." — Der alte bernhardinische Passionshymnus

[44] Der Priester spricht dabei die Worte: „Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris (Gen. 3, 19).

„O Haupt, voll Blut und Wunden" ertönt in allen katholischen Kirchen. Am Palmsonntag läßt man Palmzweige und Büschel von Weidenruten weihen und trägt sie in feierlicher Prozession durch die Kirche. — Den Höhepunkt erreicht die Passionsfrömmigkeit des katholischen Volkes am Karfreitag. Grabesnacht liegt über der Kirche, alle Fenster sind mit schwarzen Tüchern verhängt, so daß kein Sonnenstrahl in Chor und Schiff der Kirche eindringt. Vor dem Hochaltar oder in einer Seitenkapelle eröffnet sich ein wunderbarer Anblick: Christi Grab. Da ruht in der Felsenhöhle (die durch bemalte Bretter dargestellt ist) Christi nackter Leichnam, mit dem Leichentuch leicht verhüllt. Zur Seite des Grabes sieht man die schlafenden römischen Legionäre; das Grab ist umgeben von Blumen und Blattpflanzen, überstrahlt von zahlreichen Kerzen und Ampeln — buntbemalten Glaskugeln, hinter denen in zauberhafter Weise matte Öllichter züngeln und zucken. Über dem Grabe steht die goldene Monstranz mit der Hostie, verhüllt von einem zarten weißen Schleier, ein wundersames Symbol für die im Sakrament „verborgene Gottheit". Zahlreiche Fromme knien am Karfreitag und Karsamstag vor dem Heiland, der für der Welt Heil sein Leben dahingegeben und im zweifachen Symbol vor ihnen steht: im allerheiligsten Sakrament und im Bilde des Toten, der im Grabe ruht. In großen Städten ziehen Scharen von Neugierigen von einer Kirche zur anderen, um überall dieses Schaustück zu genießen. — Am Karsamstagabend endet die symbolische Grabesruhe Christi; jubelnd erklingen wie in der Weihnachtsmette die Psalmen der Matutin aus dem Mund der Kleriker. Dann beginnt der Priester die Monstranz zu entschleiern; er erhebt seine Stimme und intoniert in deutscher Sprache: „Christus ist erstanden" und das Volk respondiert frohlockend „Halleluja". Dreimal stimmt er diesen urchristlichen Freudenruf Χριστὸς ἀνέστη an, jedesmal in höherer Tonlage, und dreimal klingt ihm ein mächtiges Halleluja aus zahllosen Herzen entgegen. In Landkirchen wird gleichzeitig die Auferstehung dramatisch vorgeführt; hinter dem heiligen Grabe steigt der Auferstandene mit dem roten Mantel und der österlichen Siegesfahne empor. Bei jedem Ruf des Priesters steigt die Christusstatue ruckweise in die Höhe. Und nun zieht die feierliche Sakramentsprozession mit Kreuz und Fahnen, mit Lichtern und Weihrauch, unter Glockenklang und Orgelschall durch die Kirche. Und wie in der Christmette, so ertönt wieder durch die

in einem Lichtermeer erstrahlende Kirche der ambrosianische Preisgesang: „Großer Gott, wir loben dich."

An den drei „Bitt-Tagen", die dem Feste Christi Himmelfahrt vorausgehen, zieht die fromme Gemeinde mit Kreuz und Fahnen, unter stetem Rosenkranzgebet in eine benachbarte Kirche, wo die Allerheiligenlitanei gebetet und eine Messe gelesen wird. — Am Feste der Himmelfahrt selbst erfährt die Gemeinde in der Kirche ein neues, seltsames Schauspiel. Die auf einem Altartisch des Chorraumes aufgestellte, mit Blumen geschmückte Statue des Auferstandenen wird vor den Augen der Frommen emporgezogen und entschwindet schließlich durch das „Heilig-Geist-Loch", eine Öffnung in der Chordecke. — Durch dieselbe Öffnung wird am Pfingstsonntag das Symbol des Heiligen Geistes, eine von zwölf Lichtern — den Feuerzungen — umkränzte Taube herabgelassen — die sinnfällige Darstellung des Pfingstwunders.

Noch größere Bedeutung als diese Schaustellungen an Christi Himmelfahrt und Pfingsten haben für das fromme Volk die „Maiandachten", die während des Wonnemonats allabendlich zu Ehren der Gottesmutter stattfinden. Der Marienaltar der Kirche ist in einen Blumengarten verwandelt. Aus glühenden Rosen, schimmernden Lilien und flimmernden Kerzen ragt das liebliche Bild der Madonna mit dem Kinde empor. Scharen von Männern, Frauen und Kindern knien in der Kirche, um der Himmelskönigin ihre Huldigung darzubringen, der Königin des Lenzes, der „Mutter der schönen Liebe".

Maria, Maienkönigin,
Wir kommen dich zu grüßen;
O holde Freudenspenderin,
Sieh' uns zu deinen Füßen. (Laudate Nr. 186.)

Kommt Christen, kommt zu loben,
Der Mai ist froh erwacht;
Singt aus des Lobes Lieder,
In seiner Blütenpracht.

Kommt, singt mit reichstem Schalle,
Tief aus des Herzens Grund,
Stimmt ein, ihr Vöglein alle,
Ihr Blüten, reich und bunt.
(Laudate Nr. 187.)

In die jubelnden Klänge dieses Lobpreises mischt sich der flehentliche Hilferuf der „Lauretanischen Litanei": „Bitt' für uns!" „Du reinste Mutter", „du weiseste Jungfrau", „du Ursache unserer Freude", „du Pforte des Himmels", „du Heil der Kranken", „du Zuflucht der Sünder", „du Trösterin der Betrübten", „du Helferin

der Christen", „du Königin aller Heiligen" — auf jedes dieser und der vielen anderen Epitheta folgt die innige und zuversichtliche Bitte: *ora pro nobis!* So sind die Marienandachten im Monat Mai ebenso Freudenandachten wie Bittandachten, in denen jedes bedrängte Menschenherz seine Not und Qual der mütterlichen Helferin im Himmel ausschütten kann.

Alle Zauberpracht der abendlichen „Maiandachten" kann sich nicht messen mit der Herrlichkeit des Fronleichnamsfestes. Die Fronleichnamsprozession ist das wunderbarste Schauspiel, das die katholische Kirche alljährlich dem frommen Volk bietet. An diesem Feste trägt sie ihr kostbarstes Kleinod — den eucharistischen Heiland — aus dem Heiligtum hinaus in Gottes freie Natur, und das Volk huldigt ihm als dem „König der Ehren", der seinen festlichen Umzug hält. Das Gotteshaus selbst gleicht einem duftenden Frühlingsgarten; schmucke Birkenbäume, buntgestickte Fahnen und hohe Prozessionsstandarten stehen an Wänden und Bänken und verleihen dem heiligen Raum ein feierliches Gepränge. Die Häuser des Dorfes oder der Stadt haben festlichen Schmuck angelegt: frische Birkenbäumchen zieren die Häuserwände, blaue und rote, silber- und goldverbrämte Tücher hängen an den Fenstern, fromme Bilder und Statuen, die sonst die Wohnräume heiligen, beleben die Außenwände. An bestimmten Häusern und auf freien Plätzen sind reichgeschmückte Altäre aufgestellt. Die mit Gras und Blumen bestreuten Straßen gleichen buntgewirkten Farbenteppichen. Und nun zieht die feierliche Prozession durch Dorf und Stadt und Flur, jung und alt im Festgewande, hell gekleidete kleine Mädchen mit Blumenkörbchen, fromme Jungfrauen in schneeweißem Gewande, mit Myrthenkränzen im Haare und brennenden Lichtern in den Händen, Männer und Frauen in ihren schmucken Nationaltrachten. Fahnen mit Bildern des Herzens Jesu, der Gottesmutter und der Heiligen, der Schutzpatrone der Brüderschaften und Vereine flattern im Winde; auf Tragbahren steht die lilienumkränzte Statue der allerseligsten Jungfrau, hoch ragt das Kreuz des Heilandes, stets flankiert von zwei lichttragenden Ministranten[45]. Der Schar der frommen Beter und Sänger folgen

[45] In früheren Zeiten folgte ein biblischer Maskenzug. Alle alt- und neutestamentlichen Gestalten, Adam und Eva, die Erzväter und Propheten, die Mutter Gottes und der heilige Joseph, Elisabeth und Anna, Zacharias und der Täufer, die heiligen drei Könige, Christus und die Apostel usw. zogen dem Sanctissimum voran. Auch die

die Kleriker mit brennenden Kerzen in den Händen, die Chorknaben in ihrer schmucken rot-weißen Tracht, Leuchter und Fackeln tragend, mit silberhellen Glöcklein klingelnd, duftende Weihrauchfässer schwingend. Unter dem goldgestickten Baldachin schreitet der Priester im weiten Rauchmantel, in seinen Händen ruht die goldene Monstranz mit der schimmernden Hostie. Einstimmige und vielstimmige Gesänge wechseln mit Posaunenchören und lautem Rosenkranzgebet, Glockengeläute erschallt vom Kirchturm, Böllerschüsse krachen — alles jubelt dem Heiland zu, der stille und in unscheinbarer Gestalt durch Stadt und Dorf, durch Feld und Au getragen wird. Ihm, dem Heiligen und Erbarmenden, ihm allein gilt all dieser Aufwand, und darum ist alle Festesfreude und aller ästhetische Genuß durchpulst von dem religiösen Urgefühl des ehrfurchtsvollen Schauerns und Bebens.

Heilig, heilig, heilig,
Heilig, allzeit heilig!
Jesus heilig ohne End'
In dem heil'gen Sakrament.
(Laudate Nr. 9.)

Heilig, heilig, heilig,
Unaussprechlich heilig
Bist du, Vater, Sohn und Geist,
Gott, den Erd' und Himmel preist,
Unaussprechlich heilig!
Heilig, heilig, heilig! (Laudate Nr. 11.)

In diesen vielgesungenen Sakramentsliedern offenbart sich am allerklarsten die Urgewalt des *„Numinosum"*, das die frommen Teilnehmer der Fronleichnamsprozession ergreift. Mit dem ehrfürchtigen Erzittern vor dem Mysterium vereint sich aber die staunende Kontemplation des *„Fascinosum"*, das Entzücken des Herzens, das sich ausjubelt im kindlichen Lobpreis. Dieses Frohlocken kennt keine Grenze, es schweift ins Unendliche.

1. Himmelsau,
Licht und blau,
Wieviel zählst du Sternlein?
Ohne Zahl,
Sovielmal
Sei gelobt das Sakrament.

2. Gottes Welt,
Wohl bestellt,
Wieviel zählst du Stäublein?
Ohne Zahl,
Sovielmal
Sei gelobt das Sakrament.

höllischen Geister, vermummte und geschwänzte Gesellen in feuerroten Gewändern, durften nicht fehlen; sie trieben allerlei Schabernack mit der umstehenden Volksmenge. Es waren vor allem die Jesuiten, die im 16. und 17. Jahrhundert diese Maskenumzüge förderten. Reste dieser Sitte haben sich bis heute an manchen Orten erhalten, z. B. in Vilgertshofen bei Landsberg am Lech, wo alljährlich am Feste Mariä Himmelfahrt eine Sakramentsprozession mit einem biblischen Maskenzug stattfindet.

3. Sommerfeld,
Uns auch meld',
Wieviel zählst du Gräslein?
Ohne Zahl,
Sovielmal
Sei gelobt das Sakrament.

4. Sonnenschein,
Klar und rein,
Wieviel zählst du Fünklein?
Ohne Zahl,
Sovielmal
Sei gelobt das Sakrament.

5. Dunkler Wald,
Grün gestalt',
Wieviel zählst du Zweiglein?
Ohne Zahl,
Sovielmal
Sei gelobt das Sakrament.

6. Tiefes Meer,
Weit umher,
Wieviel zählst du Tröpflein?
Ohne Zahl,
Sovielmal
Sei gelobt das Sakrament.

7. Ewigkeit,
Lange Zeit,
Wieviel zählst du Stündlein?
Ohne Zahl,
Sovielmal
Sei gelobt das Sakrament. (Laudate Nr. 124.)

Dieses schlichte eucharistische Lied samt seiner innig-zarten Melodie zeigt, wie kaum etwas anderes, was das Fronleichnamsfest für die Seele des katholischen Volkes bedeutet. Hinter dem blendenden Prunk und der bestechenden Pracht steht eine gewaltige religiöse Erfahrung: der kindliche Glaube an die beseligende Gegenwart des Heilandgottes, der die Fülle seiner Liebe den Seinen schenkt.

Dem Fronleichnamsfest und der sich anschließenden „Oktav" (Festwoche) folgt das Herz-Jesu-Fest; wie der Lenzesmonat der Gottesmutter, so ist der erste Sommermonat dem Herzen Jesu geweiht. Der Liebe schenkende göttliche Heiland tritt in einem neuen Symbol vor die Augen der frommen Gemeinde: im Bild des flammenumzüngelten Herzens, das die lodernde Liebesglut des Göttlichen darstellt. Begeistert jubeln ihm die gläubigen Herzen zu:

Dem Herzen Jesu singe
Mein Herz in Liebeswonn'.
Durch alle Wolken dringe
Der laute Jubelton. (Laudate Nr. 132.)

Und das liebearme menschliche Herz erfleht Liebe aus dem von Liebe überströmenden göttlichen Herzen:

Jesu Herz, o gib aus dir
Nur ein Tröpflein Liebe mir[46].

[46] „Gottesdienst", Gesang- und Gebetbuch der Erzdiözese München-Freising, 1909, Nr. 73.

Der Monat Juli bedeutet einen Ruhepunkt nach den fest- und freudereichen Monaten, die ihm vorangingen. Mitten in der Erntezeit, am 15. August, wird das höchste aller Marienfeste gefeiert: Mariä Himmelfahrt. Wiederum hat die Kirche das Aussehen eines Blumengartens. Jede Familie bringt einen prächtigen Strauß von Feld- und Gartenblumen, aus dessen Mitte die stolze „Königskerze" emporragt, zur Kirche, um ihn durch des Priesters Hand weihen zu lassen und dann als Schutzmittel gegen Feuers- und Wettergefahr zu Hause aufzustellen. — Wie der erste Frühlingsmonat, so ist auch der erste Herbstmonat der Verehrung der Gottesmutter geweiht. War sie damals die liebliche „Maienkönigin", so ist sie nunmehr die „Königin des Rosenkranzes", die große Helferin, die allen frommen Betern des Rosenkranzes Heil und Gnade verleiht. An jedem Oktoberabend wird ihr zu Ehren der Rosenkranz gebetet. — Am dritten Sonntag dieses Monats wird das Kirchweihfest feierlich begangen; eine rote Fahne mit weißem Kreuz wird als besonderes Zeichen dieses Festes am Kirchturm ausgehängt. Machtvoll und stolz erklingt das hohe Lied der Kirche:

Ein Haus steht wohlgegründet,
Ein Fels es trägt und hält;
Fest Stein mit Stein verbündet,
Gott hat es hingestellt. (Laudate Nr. 162.)

Mit dem Feste Allerheiligen zieht eine ganz andere Stimmung in die Herzen der Frommen ein. Der Monat November, in dem die Natur abstirbt, ist der Totenmonat. Der Gedanke an den eigenen Tod lebt ebenso auf wie die Erinnerung an die entschlafenen Lieben. Das katholische Volk ist durchdrungen von dem furchtbaren Ernst des Gerichts — wer kann bestehen vor dem Throne des Allerhöchsten? In harter und langer Fegefeuerpein müssen die Menschen, die dem Höllenrachen entronnen sind, für ihre Sünden „büßen", bis sich ihnen die Himmelspforten öffnen. Um ihrer Not und Hilflosigkeit willen heißen sie „die armen Seelen". Aber die Lebenden können den Toten zu Hilfe eilen mit guten Werken, die sie für sie „aufopfern", und ihre Leidenszeit abkürzen durch das Fürbittegebet und die Darbringung des heiligen Meßopfers. Am Allerseelentage (2. November) und in den folgenden Wochen geschieht das in besonderem Maße. Man besucht die Gräber der Lieben, schmückt sie mit Blumen, zündet Kerzen und Ampeln an ihnen an, benetzt die Grabeserde mit Weihwasser — eine schon in der

antiken Welt (Babylonien) geübte Sitte; man betet für die Seelenruhe der Toten und läßt andere für sie beten; man besucht die allabendlich stattfindenden Armseelen-Rosenkränze; man bestellt Seelenmessen beim Priester; man spendet Armen Almosen und wendet diese verdienstlichen Leistungen den lieben Toten zu. So endet das alte Kirchenjahr mit dem ernsten und schweren Todesgedanken, während das neue anhebt mit der zuversichtlichen Hoffnung auf den rettenden Heiland.

In einer Fülle von packenden Symbolen zieht während des Kirchenjahres die Welt des Heiligen an den Augen des katholischen Volkes vorüber. Das Kirchenjahr der katholischen Volksfrömmigkeit ist ein nicht minder wundersames Gebilde wie das Kirchenjahr der offiziellen Liturgie. Hier wie dort ist das Heilige dramatisiert, das Ewige hineingebannt in Raum und Zeit, das Unendliche faßbar gemacht im Endlichen. Das Mitleben des Kirchenjahres macht auch den Kleinsten und Ärmsten innerlich reich, es spendet allen Trost und Freude.

Kapitel 5

DER WUNDERGLAUBE

Das katholische Volk lebt in einer Welt des Heiligen; der Gebrauch der geheimnisvollen Segenskräfte, der persönliche Umgang mit den himmlischen Wesen, das Feiern der Feste des Kirchenjahres — alles das bedingt einen steten Kontakt mit der Sphäre des Übersinnlichen, Geheimnisvollen. Eine weitere sinnliche Form, in der die naiven Gläubigen das Geheimnis der Überwelt erfahren, ist der Wunderglaube. „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind"; der kindliche Glaube an das Göttliche kann das Wunder ebensowenig entbehren wie das sakramentale Zeichen. Von Mund zu Mund geht staunenweckend die „Sage" von dem unfaßlichen Wundergeschehen; begabte fromme Schriftsteller sammeln sie und zeichnen sie auf. Und nun wird die „Legende"[47] zum trauten Erbauungsbuch, von dessen Lesen die kindlichen Frommen nie satt werden. Bis in die jüngste Zeit ist die Legende die religiöse Lieblingslektüre, man kann

[47] Vgl. Hippolyte Delehaye, Die hagiographischen Legenden, übers. von E. A. Stückelberg, Kempten, 1907; Heinrich Günter, Legendenstudien 1906; Die christliche Legende des Abendlandes, Heidelberg 1910; Dobschütz, Legende, REPTh. 11, 345 ff.; Ad. Harnack, Legenden als Geschichtsquellen, Reden und Aufsätze II, 1 ff.

sagen die „Bibel" des katholischen Volkes. Die leicht faßliche, bildhafte Art der Legende redet zum Herzen des Volkes eben unmittelbarer als viele schwerverständliche Texte der Heiligen Schrift. In frommen katholischen Familien wird allabendlich aus der alten „Legende" vorgelesen, die als teures Erbstück von einem Geschlecht zum anderen sich forterbt.

Die Wunderlegende ist eine „apokryphe" Form des Glaubens an die Realität des Heiligen. Der naive Mensch vergewissert sich die Wirklichkeit des Transzendenten und seines Hereinragens und Hereinwirkens in die Sinnenwelt dadurch, daß er in dieser Sinnenwelt Wunder über Wunder schaut. Das Mirakel ist nur der handgreifliche Beweis für die Tatsächlichkeit des Übernatürlichen. Wie der Fromme im kultischen Objekt das *Numinosum* und *Fascinosum* als unmittelbar gegenwärtig erfährt, so sieht er es in der Wunderlegende in plastischer Anschaulichkeit. Das „Heilige", das „Ganzandere", das ἄρρητον, das ἐπέκεινα ist in eine vermeintlich historische Begebenheit projiziert; ein angeblich unerklärlicher Vorgang in naher oder ferner Vergangenheit erscheint als farbiges Transparent der übersinnlichen Wirklichkeit, der eigentlichen Wunderwelt, die jenseits aller Erfahrung und Reflexion liegt.

Die Typen der Wunderlegende sind in der gesamten Geschichte der Religion feststehend. Wohl wandern gewisse Legendenmotive nicht selten von Land zu Land, von Religion zu Religion; manche Wundergeschichten sind vom fernen Osten ins Abendland gedrungen. Zumeist aber liegt ein spontaner Parallelismus vor, der kraft einer inneren Gesetzmäßigkeit überall aus ähnlichen seelischen Bedürfnissen hervorgeht. Die erste große Gruppe der Legenden kann man als Kultlegenden im weitesten Sinne des Wortes bezeichnen. Die wunderbaren, der Naturordnung widersprechenden Wirkungen, die von einem „heiligen" Objekt ausgehen, offenbaren, daß in ihm tatsächlich „übernatürliche", „göttliche" Kraft wohnt. Da hält ein frommer Priester nach der Konsekration das göttliche Jesuskind in seiner Hand — wer kann da noch zweifeln an der Tatsächlichkeit des Transsubstantiationswunders, das täglich bei der Messe sich ereignet? Lieblicher Geruch strömt von dem Leichnam eines Heiligen aus, und wohlriechendes Öl fließt aus seinen Gebeinen; Gelähmte werfen in dem Augenblick, da ihnen die Reliquien eines Heiligen aufgelegt werden, die Krücken weg und gehen frei umher — wer sollte nicht glauben, daß in den Reliquien wunder-

wirkende Kraft verborgen ist? Das Bild der Madonna beginnt sich zu regen und zu einem frommen Beter, der vor ihm kniet, zu sprechen; es bleibt unversehrt bei einem verheerenden Brand, der die ganze Kirche in Asche legt; nachdem es in feierlicher Prozession durch die Stadt getragen, erlischt die furchtbare Seuche, die Hunderte von Opfern gefordert; wie es auf den Zinnen der Stadtmauer aufgestellt wird, weichen erschreckt die stürmenden Feinde — ist das nicht der deutlichste Beweis, daß im Bilde die ganze Wunderkraft der Gottesmutter beschlossen ist? Ein Heiliger macht das Kreuzzeichen auf dürrem, wasserlosem Boden, und siehe, eine frische Quelle entströmt dem Sande; er tut dasselbe über einem reißenden Strome, und siehe, er wird fest wie eine Brücke, über die man sicheren Fußes hinwegschreiten kann — lehren diese Wunder nicht deutlich, daß das Zeichen des heiligen Kreuzes Macht besitzt über die Elemente der Natur? Ein unfrommer Mensch hat konsekrierte Hostien aus dem Tabernakel gestohlen; zu seinem Schrecken beginnt die Hostie zu bluten; ein gottloser Dieb hat ein Christusbild aus einer Kirche entwendet, nun schwitzt es Blut, bis es wieder an seinen ursprünglichen Standort zurückgebracht ist; ein roher Soldat hat einem Christusbild Hände und Füße abgeschlagen, nun verliert er beide Arme und Füße in der Schlacht und büßt als armseliger Krüppel seine Untat; ein wilder Reitersmann hat in seinem Übermut die Statue des heiligen Nepomuk in das Wasser geschleudert; beim Ritt über eine Brücke scheut sein Roß und springt in den Fluß, und Roß und Reiter versinken in der Flut — schärfen nicht solche schrecklichen Begebenheiten mit eindringlicher Kraft die Heilighaltung der Kultobjekte ein? Zeigen sie nicht, daß jedes Heiligtum ein *Tabu* ist, eine gefährliche Kraft, ein furchtbarer Fluch, der sich auf das Haupt eines jeden senkt, welcher es zu profanieren wagt? Ein Verbrecher betet trotz seiner sündigen Gesinnung täglich zur Gottesmutter ein Ave, und siehe, seine Seele wird gerettet, nichts vermag ihm der böse Feind anzuhaben — predigt eine solche Begebenheit nicht mit lauter Sprache die unfehlbare Wirkung des Betens zur Gottesmutter? An den Wallfahrtsstätten der Gottesmutter erlangen zahlreiche, von den Ärzten als unheilbar bezeichnete Kranke Gesundung und Körperkraft; Blinde werden sehend, Krüppel erlangen gerade Glieder, Stumme erhalten die Sprache wieder — wer kann es da wagen, die helfende Wundermacht der Himmelskönigin zu bestreiten? Der

naive Glaube schafft sich bildhafte Ausdrucksformen in der Wunderlegende; sie verbürgen ihm hinwiederum die übernatürliche Realität seiner Glaubensobjekte. Die ganze katholische Volksfrömmigkeit spiegelt sich so wieder in den mannigfachen Kultlegenden.

Neben der Kultlegende steht dann die eigentliche Heiligenlegende, die von den Wundertaten gottbegnadeter Männer und Frauen erzählt. Der religiöse Mensch, der in einem besonders engen Verhältnis zur Überwelt steht, erscheint der katholischen Volksfrömmigkeit wie jeder Volksreligion als Träger einer übernatürlichen Kraft; seine „Heiligkeit" ist nicht ethischer, sondern rein numinöser Natur. Das religiöse Werturteil verdichtet sich sogleich zur konkreten Vorstellung eines Wundererlebnisses oder einer Wundertat. Der innige Gebetsumgang mit dem Göttlichen erscheint dramatisch als visionäres Schauen des Göttlichen, die stete Erfahrung der Gebetserhörung wird als handgreifliche, augenblickliche Erfüllung der Gebetswünsche vorgestellt; die sichere Herzenskenntnis der Gottesmänner wird zum staunenweckenden Enträtseln fremder Gedanken, die Fähigkeit des Ahnens zum genauen Vorauswissen und Voraussagen der Zukunft. Die souveräne Freiheit und Unabhängigkeit des Geistes wird zur wunderbaren Beherrschung der Naturkräfte: der „Heilige" vermag nicht nur alle Art menschlicher Gebrechen zu heilen, er wandelt auf dem Wasser, eilt durch die Flut, weilt gleichzeitig an verschiedenen Orten (Bilokation), sprengt Ketten und Gefängnistüren; sein Leib ist gefeit wider alle Fährlichkeit; Feuer und Gift, Folterpein und Waffengewalt vermögen ihm nicht zu schaden, wilde Tiere stehen vor ihm still, seine Feinde und Spötter verfallen plötzlich dem göttlichen Strafgericht. Endlich bleibt sein Leib unversehrt nach dem Tode und wirkt Wunder über Wunder. So schaut die kindliche Volksfrömmigkeit die geheimnisvolle, wunderbare Wirksamkeit der „Heiligkeitskraft" ebenso im Leben gottbegnadeter Männer wie im Kultobjekt und in der Kulthandlung. Das „Ganz andere", das Schrecken und Staunen weckende Göttliche erweist seine Wirklichkeit in der sichtbaren Welt; das über Raum und Zeit Erhabene durchdringt und durchherrscht die raum-zeitliche Wirklichkeit. Die Wundervorstellungen und Legenden sind nichts anderes als schwache, aber doch anschauliche Ideogramme, mit denen die Volksfrömmigkeit in unbeholfener Weise das ἄρρητον des göttlichen Wirkens auszudrücken versucht.

Kapitel 6

DER JENSEITSGLAUBE

Wie die Volksfrömmigkeit das „Heilige" in einer Fülle von sakramentalen, kultischen und legendären Symbolen zu ergreifen sich müht, so sucht sie auch das unergründliche Leben nach dem Tode in bildhafter Form zu fassen. Die katholische Volksfrömmigkeit ist, wie der ganze Katholizismus, durchaus Jenseitsreligion. So stark auch das eudämonistische Motiv in ihr wirksam ist, so viel irdische Zwecke auch das Volk mit dem „Heiligen" verbindet, das letzte Ziel alles frommen Strebens ist doch das ewige Heil, das es zu erlangen gilt. Die Furcht vor dem ewigen Richtergott durchdringt das ganze Frömmigkeitsleben. Hinter all den heiligen Objekten, hinter all den himmlischen Wesen — den lieben Engeln und Heiligen, der holden Gottesmutter und dem gekreuzigten Heiland — steht der ewige strenge Gott in seinem furchtbaren Zorne. Wehe dem, der als schwerer Sünder in die Ewigkeit hinübergeht! Ihn „holt der Teufel" in die Hölle, den Ort ewiger, schrecklicher Qualen. Das katholische Volk stellt sich die höllischen Strafen in realistischer Anschaulichkeit vor; die Höllenbilder, die an den Wänden mancher Dorfkirchen hängen, reden eine beredte Sprache. Mit glühenden Zangen und allerlei schrecklichen Folterwerkzeugen peinigen die unheimlichen Gesellen Satans die Verdammten. Zu der grotesken Höllenpredigt der Bilder tritt dann die eindringliche Höllenschilderung der katholischen Priester, besonders der „Missionsprediger" aus dem Kapuziner- und Redemptoristenorden, welche selbst hartgesottene Sünder erweichen sollen. Mit Wort und Bild wird so die Höllenangst immer von neuem in den Herzen der naiven Frommen aufgeweckt. Die Furchtbarkeit der Höllenqualen treibt die Gläubigen immer wieder zu Bußwerken an; wer in schwere Sünde gefallen ist, muß baldigst sich in der Beichte reinigen. Wenn jemand auf den Tod krank wird, dann gilt es eiligst den Priester zu rufen, damit er ihn von seinen Sünden losspreche und ihn mit den Sterbesakramenten „versehe", die ihn wappnen und feien gegen die Anstürme Satans. Ohne den Empfang der Sterbesakramente dahinzuscheiden, jähen Todes zu sterben, gilt als ein schweres Unglück für den Betroffenen[48], ebenso wie für seine Hinterbliebenen,

[48] Das katholische Volk betet deshalb eifrig zur Gottesmutter oder zur heiligen Barbara, der besonderen Patronin der Sterbenden, um eine glückliche Sterbestunde.

die um sein ewiges Schicksal bangen müssen. Wer dagegen — und sei es im letzten Augenblick — Absolution, letzte Ölung und Altarsakrament empfangen kann, von dem sagt das Volk, „er habe noch die Gnade gehabt", versehen zu werden; dann besteht annähernde Gewißheit, daß er dem Rachen des Teufels entronnen ist. Dieser Glaube an die Unentbehrlichkeit der Sterbesakramente offenbart in gleicher Weise die Hochschätzung des priesterlichen Sakraments, wie die Angst vor der ewigen Höllenstrafe.

Der tiefe ethische Ernst der katholischen Volksfrömmigkeit kommt aber nicht nur in der Höllenangst zum Ausdruck, sondern auch in dem Fegfeuerglauben. Auch dem, der ohne schwere Sünde vor Gottes Richterthron gekommen ist, stehen nicht des Himmels Pforten offen; er muß vielmehr zuerst alle Sünde und Schuld im „Fegfeuer" abtragen, ehe er der ewigen Seligkeit teilhaftig werden kann. Die Fegfeuerqualen malt sich die fromme Phantasie ebenso aus wie die Höllenpein. Nackte, hagere Gestalten stehen bis zur Brust im Feuer und strecken hilfeflehend ihre dürren Hände aus — so schaut das katholische Volk die „armen Seelen" auf den kunstlosen Bildern, die in Totenkapellen aufgehängt oder an den sogenannten „Marterln" angebracht sind — Bildstöcken oder rohen Kreuzlein, die an Wald- oder Feldwegen dort aufgestellt werden, wo irgend jemand einen Unglücksfall erlitten und plötzlich aus dem Leben geschieden. Diese Bilder predigen nicht nur die Furchtbarkeit der jenseitigen Sündenbuße, sie mahnen die Vorübergehenden auch, daß sie diesen „armen Seelen" mit Fürbittgebeten und guten Werken zu Hilfe kommen. Es ist für das katholische Volk ein so tröstlicher Gedanke, daß man in helfender Liebe die Pein der Abgeschiedenen mildern und abkürzen, daß man lieben Toten noch Gutes erweisen kann. Durch ein stilles Vaterunser und ein kleines Almosen kann man den armen Seelen helfen, und sie belohnen diese Hilfe wieder durch ihre Fürbitte, wenn sie in den Himmel, vor Gottes Angesicht gelangt sind[49].

„In den Himmel kommen" — das ist das Endziel all der zahllosen „guten Werke", alles Büßens und Betens, alles Kirchengehens und Wallfahrens, alles Opferns und Schenkens. Die zahl-

[49] Neben der Fürbitte für die armen Seelen steht die Anrufung derselben, ein Parallelphänomen zur Anrufung der Heiligen. Es handelt sich hier um einen Rest bzw. um ein Wiederaufleben des heidnischen Totenkults. Vgl. D. Durst, Zur Frage der Armenseelenanrufung, Katholik 1918, 73 ff. 145 ff.

reichen Kirchengemälde, welche die Heiligen und Seligen in lichten Gewändern vor Gottes Thron zeigen, erwecken in den Herzen der einfachen Menschen eine Ahnung von der Herrlichkeit und Seligkeit des ewigen Lebens. Mag auch der Weg dorthin weit sein und schwer zu gehen, wenn einmal dieses Ziel erreicht ist, dann erscheinen alle Mühen und Bußqualen gering. Und mag auch die Himmelsseligkeit streng abgestuft sein nach dem Grad der Heiligkeit und Frömmigkeit, wenn man nur ein kleines Eckchen und Winkelchen im Thronsaal Gottes findet, so ist alles gut. „Wenn ich nur ganz hinten am Tische der Handwerksburschen ein Plätzchen bekomme, dann bin ich zufrieden", sagte ein biederer Handwerker, als er in der Aussegnungskapelle eines Friedhofes das große Kuppelgemälde betrachtete, das die Himmelsvision des neutestamentlichen Apokalyptikers darstellte. Trotz aller irdischen Zwecke, welche das katholische Volk mit der Frömmigkeit verbindet, ist der Himmel sein höchstes Sehnsuchtsziel. Das lehrt schon die unscheinbare Formel, mit welcher die schwäbischen Landleute sich an Neujahr und am Namenstag zu beglückwünschen pflegen: „I wünsch' an g'sunda Leib, lang's Lebe und zschletztes (zuletzt) da Himmel." Diese Glückwunschformel ist der bündigste Ausdruck für das Nebeneinander von irdischem Glücksstreben und Himmelssehnsucht, das die katholische Volksfrömmigkeit kennzeichnet.

* * *

Ein erstaunlicher Reichtum an Symbolen und Formen ist in der katholischen Volksreligion beschlossen. Wohl lassen sich alle ihre Elemente als religiöses Gemeingut der Menschheit aufweisen; wohl ist das spezifisch Christliche oft nur das Kleid, in das die religiösen Urtriebe und Urgefühle sich einhüllen; wohl hat sich so viel häßliche Selbstsucht und entseelender Mechanismus, so viel roher und wilder Aberglaube eingeschlichen. Dennoch lebt diese Volksreligion im „Heiligen", im Überweltlichen, im Ewigen; die dinglichen Symbole, mit denen sie die Gemeinschaft mit dem Göttlichen auszudrücken und zu vermitteln sucht, sind der seelischen Eigenart des gewöhnlichen Volkes durchaus angepaßt; geistigere und sublimere Ideogramme des Ewigen sind seinem naiven Sinne viel weniger faßbar. Mag auch das Evangelium noch reinere und wundersamere Ideogramme für das Geheimnis der göttlichen Liebe bieten, jene vulgär-katholischen Symbole sind doch für zahllose

Menschen unentbehrliche Transparente des Ewigen; und mag auch die evangelische Frömmigkeit eine innerlichere und reifere Form des Umgangs mit dem Heiligen darstellen, so verliert deshalb jene primitivere Frömmigkeit durchaus nicht ihr Recht. Schon die bloße Innigkeit, Wärme und Kraft, die manchen Formen der volkstümlichen katholischen Frömmigkeit (wie dem Madonnenkult) eignet, ist ein unwiderlegliches Zeugnis für ihren religiösen Lebenswert. Was Millionen von Menschen in schwerster Not Trost und Stärke, Ruhe und Seligkeit schenkt, das kann nicht Illusion oder Idololatrie sein; hier findet eine Berührung der Menschenseele mit der ewigen göttlichen Wirklichkeit statt, hier einen sich „Gott und die Seele".

Als Universalreligion mußte der Katholizismus den volkstümlichen Formen des Gottesumgangs Einlaß gewähren; nur so konnte er denen, die nicht reif waren für die höchste Form christlicher Frömmigkeit, reiche religiöse Nahrung spenden. In der Duldung und Beschützung der „primitiven Religion" durch die katholische Kirche liegt tiefe pädagogische Weisheit und seelsorgerliche Liebe, eine Weisheit, welche die Kirche nicht zuletzt dem Völkerapostel verdankt. Aber die Kirche hat sich nicht damit begnügt, die Volksreligion in ihrer Mannigfaltigkeit zu tolerieren und als Erziehungsmittel für die religiöse Unterstufe anzuwenden, sie hat sie vielmehr legitimiert und protegiert, sie hat ihr ein quasi-dogmatisches Gepräge verliehen und so die reinere Frömmigkeit nicht selten eingeengt und gefährdet. Sie hat oft vergessen, ihre pädagogische Arbeit an den Schwachen fortzusetzen, diese von der Unterstufe in die Oberstufe weiterzuführen, sie emporzuheben in die reine Atmosphäre „evangelischen" Christentums. Man muß der katholischen Kirche bei aller Anerkennung ihrer reichen pädagogischen Erfahrung und ihres erzieherischen Taktes doch den Vorwurf machen, daß sie halbe Erziehungsarbeit geleistet hat, daß sie, statt das gewöhnliche Volk zu erziehen, von ihm sich hat erziehen lassen, daß die kirchliche Theologie und hierarchische Autorität bei ihrer pädagogischen Arbeit sich auf das Niveau der primitiven Religion haben herabzerren lassen. Dadurch, daß die Kirchenbehörde Messelesen, Rosenkranzgebet und Wallfahren, Heiligen- und Reliquiendienst usw. mit reichen Ablässen und Privilegien ausgestattet hat, hat sie all diesen volkstümlichen Frömmigkeitsformen einen durchaus offiziellen Charakter gegeben. Wenn die römische Oberbehörde

in einer offiziellen Entscheidung das Verschlucken von Heiligenbildern (die in Wasser aufgelöst oder nach Art von Pillen in Oblaten eingenommen werden) als erlaubten Brauch erklärt, so kapituliert sie vor dem rohesten Aberglauben[50]. Noch schlimmer aber ist es, wenn sie die Vertreter einer geistigen Frömmigkeit und die Verfechter des vollen katholischen Erziehungsideals als halbe Ketzer oder Modernisten verfemt und so der niederen Frömmigkeit den Primat vor der höheren einräumt. Wie soll da noch ein Aufsteigen der Massen in eine höhere und reinere Frömmigkeitswelt möglich sein? Als religiöses Erziehungsmittel klug und vorsichtig gebraucht, vermag das „primitive" Element den größten Segen zu stiften. Sowie es jedoch irgendwie normative Bedeutung im kirchlichen Leben erlangt, drückt es das Gesamtniveau herab. Welchen Verfall des religiösen Lebens das Hervortreten primitiver Frömmigkeit nach sich zieht, lehrt die spätmittelalterliche Kirche in aller Deutlichkeit. Dennoch dürfen solche Dekadenzerscheinungen nicht zum alleinigen Maßstab der katholischen Volksfrömmigkeit gemacht werden. Trotz aller Verzerrungen und Auswüchse ist sie lebendige Frömmigkeit, Umgang des Menschen mit dem Heiligen; trotz aller scheinbaren Äußerlichkeit und Dinglichkeit ist sie beseelt von den tiefsten religiösen Urgefühlen.

[50] Dekret des Sanctum Officium, 3. August 1903 an den Erzbischof von St. Jago in Chile, Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums 400.

B. Die primitiven Elemente im katholischen Kult und in der katholischen Kultdogmatik

In der katholischen Volksfrömmigkeit leben die Urmotive und Urformen der Religion weiter; in ihrer Kindlichkeit, Urwüchsigkeit und Dinglichkeit offenbart sich die Volksfrömmigkeit als „primitive" Religion. In der lebendigen Volksfrömmigkeit, welche die Kirche duldet und pflegt, erschöpft sich jedoch das „primitive" Element des Katholizismus keineswegs. Dieses hat vielmehr auch im offiziellen Kult und in der offiziellen Kulttheologie seinen Platz erhalten. Während jedoch in der Volksfrömmigkeit das „Primitive" eine lebendige seelische Größe ist, ist es in der Liturgie und Sakramentsdogmatik ein bloßes *survival* aus einer älteren Entwicklungsperiode des Religiösen. Während es sich dort unmittelbar und selbständig auswirkt, ist es in der Liturgie und Dogmatik sozusagen eingekapselt in die höhere Religionswelt. Während es dort nur leicht verhüllt ist von christlichen Vorstellungen, ist es hier umgebildet und umgeprägt von der christlichen Hochreligion. Dennoch vermag das religionsgeschichtlich geschulte Auge den primitiven Charakter eines Ritus oder einer Ritentheorie mehr oder weniger deutlich zu erkennen.

Schon in der scholastisch-dogmatischen Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente verrät sich unverkennbar die primitive Vorstellung von der automatischen Kraft (dem *Mana*) der „heiligen" Handlung. „Die Sakramente sind objektiv oder *in actu primo* wirksam durch sich selbst wegen der ihnen von Gott verliehenen Kraft", mit einem Worte, sie wirken *ex opere operato*. „Man benennt mit *opus operatum* den objektiven Vollzug der sakramentalen Handlung durch Anwendung von Materie und Form nach der Vorschrift der Kirche[51]." Wenn der sakramentalen Kraft kein *obex*, kein Riegel vorgeschoben ist, so dringt sie mit unfehlbarer Kraft in die menschliche Seele ein und vollbringt an ihr das übernatürliche Gnadenwunder. Die liberale protestantische Theologie bezeichnet diese Wirkungsweise mit einem mehrdeutigen und mißverständlichen Terminus als „zauberhaft" und „magisch". (S. o. S. 167 f.) Richtig an dieser Ausdrucksweise ist das eine, daß es sich hier um ein Nachwirken der primitiven *Mana*-Vorstellung han-

[51] Bernhard Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik 1911², 642, 644.

delt, welche von der reineren Sakramentsfrömmigkeit und Sakramentstheologie nicht ganz aufgesogen werden könnte. Schon der eine Umstand, daß nach katholischer Sakramentauffassung die subjektive Gesinnung erst *in actu secundo* in Frage kommt, lehrt unverkennbar das Übergewicht der dinglichen Vorstellung.

Daß ein sakramentaler Akt ohne jedes subjektive Moment die Heilsgnade vermittelt, geht deutlich aus der katholischen Taufdogmatik und Taufpraxis hervor. Ein Kind, über dessen Haupt unter der Aussprechung der trinitarischen Formel das Taufwasser geflossen ist, gelangt zur Anschauung Gottes und zur ewigen Seligkeit; stirbt es, so wird es unter dem Preisgesang des *Benedicite* (Dan. 3) in geweihter Erde bestattet. Ein Kind, das nicht das Glück hat, von christlichen Eltern geboren zu werden und die Taufe zu empfangen, kann nicht ins Himmelreich eingehen. Nach der strengeren Theologie (welche selbst Augustinus[52] verfochten hat, und welche durch die Entscheidung des Florentiner Konzils[53] nahegelegt wird) ist den ungetauften Kindern die ewige Höllenstrafe bestimmt, obgleich in mildester Form; nach den toleranteren Theologen hingegen kommen sie in die Vorhölle, den *limbus patrum*, an einen Ort, wo weder Freude noch Leid ist. Jene rohe und grausame Theologenlehre, die auch durch die Berufung auf Augustinus nicht gedeckt werden kann — *quandoque bonus dormitat Homerus* —, ist lediglich die Konsequenz einer rohen und primitiven — hier ist man versucht zu sagen „magischen" — Sakramentstheorie. Als Herman Schell[54] dieses ebenso unchristliche wie häßliche Theologumenon zu bestreiten wagte und auch den ungetauften Kindlein den Himmel offenstehen ließ, da erhob sich unter der Orthodoxie ein Sturm der Entrüstung; seine weitherzige Anschauung bildete auch einen der beanstandeten Punkte, welche die Indizierung seines dogmatischen Werkes herbeiführten. Jene enge Auffassung wirkt sich auch in der liturgischen Praxis aus, und zwar in doppelter Weise. Einmal verwehrt die Kirche den ungetauften Kindlein das kirchliche Begräbnis; ja, manche katholische Pfarrer erlauben nicht

[52] Enchirid. 93; „Mitissima sane omnium poena erit eorum, qui praeter peccatum, quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt."

[53] Decretum unionis Graecorum (Denzinger, Enchiridion Nr. 586): „Illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas."

[54] Katholische Dogmatik III 2, Paderborn 1893, 478 ff.

einmal ihre Bestattung in geweihter Erde. Andererseits verfiel man auf den grotesken Gedanken, bei Gefahr einer Totgeburt die „intrauterinische" Taufe mittels eines besonderen medizinischen Instrumentes vorzunehmen, um ja die Seele des Kindes für die Ewigkeit zu retten[55].

Nicht minder deutlich tritt das primitive Element in der liturgischen Praxis und in der dogmatischen Theorie des Altarsakraments hervor. Der Priester spricht — leise, aber scharf akzentuiert — über Brot und Wein die Einsetzungsworte des Herrn: *hoc est enim corpus meum — hic est enim calix sanguinis mei* usw., dann beugt er die Knie und hält Hostie und Kelch empor, während der Altardiener das Glockenzeichen gibt und die Gemeinde anbetend niederfällt. Die korrekte Rezitation der Herrenworte hat das Wunder der Wesenswandlung gewirkt; in dem Augenblick, da die letzte Silbe der Einsetzungsworte ausgesprochen ist, liegt nicht mehr Brot und Wein auf dem Altare, sondern Christi Leib und Blut; Christus ist mit Leib und Seele, mit Gottheit und Menschheit unter jeder der beiden Gestalten wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig. Die subtile Transsubstantiationslehre der Scholastik, welche auf dem aristotelischen Substanzbegriff fußt, ist nur die konsequente Ausdeutung des liturgischen Konsekrationsaktes. Der Vergleich mit der altkirchlichen und ostkirchlichen Konsekration läßt deutlich das realistische, „primitive" Moment der römischen Konsekrationsform hervortreten. In der alten Kirche und noch heute in der anatolischen Kirche rezitiert der Priester den Abendmahlsbericht als historische „Anamnese", wobei er die Einsetzungsworte laut ausspricht und der Chor mit „Amen" antwortet; dann folgt die feierliche Epiklese: in tiefer Demut fleht er den ewigen Gott an, daß er seinen heiligen Geist

[55] C. Capellmann, Pastoralmedizin, 18. Aufl., hsg. v. W. Bergmann, Paderborn, 1920, 242. Daß dieses groteske, in manchen Partien geradezu widerwärtige Buch in 18 Auflagen mit kirchlicher Druckerlaubnis erscheinen konnte, ist ein beschämendes Zeugnis für den geistig-religiösen Tiefstand eines großen Teils des deutschen Klerus, der solche Bücher kauft und liest, und derjenigen Kirchenbehörde, die das Imprimatur erteilt hat. Es widerstrebt mir, Auszüge aus diesem Buche zu veröffentlichen, ich muß aber meine katholischen Kritiker darauf besonders aufmerksam machen. Es ist die glänzendste Rechtfertigung der von ihnen am schärfsten gerügten Abschnitte in der Erstauflage dieses Werkes (Sakramentsmagie und Kasuistik). — Auch der neue Codex Juris Canonici hat die intrauterinische Taufe gutgeheißen (can. 746). Doch müssen *in utero* Getaufte nach der Geburt *sub conditione* nochmals getauft werden (can. 747).

— denselben Geist, der durch das Gesetz und die Propheten gesprochen, der bei der Taufe am Jordan auf den Herrn herabstieg und in Feuerzungen an Pfingsten auf die Apostel herabgekommen — herabsende auf die vorliegenden Gaben und sie heilige und das Brot als Christi Leib und den Wein als Christi Blut erweise. Kein Genuflex, keine Elevation, keine Adoration folgt diesem Gebet; nicht nur außerhalb des eucharistischen Gottesdienstes, sondern auch innerhalb desselben fehlt jeder latreutische Kult der heiligen Elemente; sie dienen lediglich dem Genuß in der Kommunion, keineswegs der feierlichen Anbetung. In der römischen Liturgie hingegen ist die altchristliche Epiklese bis auf ein paar unkenntliche Fragmente geschwunden; ihren Platz hat die stille Rezitation der Einsetzungsworte durch den Priester eingenommen. Die Wandlung der Elemente wird nicht durch den in demütig-feierlichem Gebet angerufenen Gottesgeist bewirkt, sondern durch die Konsekrationsformel des mit göttlicher Kraft ausgestatteten Priesters. Wie der Gottessohn beim letzten Abendmahle die Elemente in seinen Leib und sein Blut verwandelte, so verwandelt sie auch der Priester, der seine Stelle vertritt.

Schon die äußere Form der Konsekration erinnert den Religionshistoriker an die Welt primitiven Kults[55b]. Nicht mit lauter Stimme, sondern im Flüstertone werden allenthalben die sakralen, magischen und mystischen Formeln gesprochen[56]; denn die heilige Formel ist das Geheimnis des Priesters, das dem Laien verborgen bleiben muß. In gleicher Weise gibt die römische Liturgie die Anweisung: *profert verba consecrationis secrete.* Nach einer kürzlich erfolgten Anordnung der Ritenkongregation dürfen diese Worte in den deutschen Meßbüchern nicht übersetzt werden, damit der Schleier des absoluten Geheimnisses nicht gelüftet werde. Die Einsetzungsworte müssen ferner *distincte, attente* gesprochen werden; die geringste Auslassung und Kürzung würde die Ungültigkeit

[55b] In diesem Zusammenhang sind nur die primitiven Vorstellungen hervorzuheben, die sich an die Konsekration anknüpfen. Vom liturgischen Standpunkt ist diese ausführlich im 5. Abschn. behandelt.

[56] Vgl. Sudhaus, Lautes und leises Beten, A R W IX 197: „Nun gibt es ein großes Gebiet, in dem die Sitte, leise zu beten am weitesten verbreitet und geradezu typisch ist, das ist die Sphäre des Zaubers und speziell der Magie . . . Der Magier wird an dem leisen Beten geradezu erkannt. Dafür ist besonders bezeichnend eine Stelle aus Apuleius' Apologie (54): . . . „Tacitas preces in templo dis allegasti, igitur magus es".

der ganzen heiligen Handlung zur Folge haben; das Wunder der Transsubstantiation hängt ab von der korrekten und vollständigen Rezitation der Konsekrationsformel[57]. In allen antiken Kultreligionen ist die Wirkung der rituellen oder magischen Handlung an die fehlerfreie Rezitation der sakralen Formel gebunden. „*Si aedilis verbo aut simpuvio aberraverit, ludi non sunt rite facti*" — lautet ein liturgisches Axiom der vorchristlich-römischen Religion (Cicero, De har. resp. 23). Auch der Umstand, daß der Priester Christi Rolle spielt — er segnet Brot und Wein, blickt zum Himmel empor, spricht dieselben Worte wie Jesus beim Abschiedsmahle — und eben durch die Nachahmung seines Tuns dieselbe Wirkung vollbringt, legt dem Religionshistoriker einen Vergleich mit den „mimetisch-magischen" Riten und Formeln der antiken Welt nahe. Ein Priester oder Magier, der eine bestimmte „übernatürliche" Wirkung hervorrufen will, rezitiert eine Göttererzählung und dramatisiert die Hauptfakta dieser Erzählung. Den Höhepunkt der Anamnese bildet die heilige Formel, durch welche der Gott eine Wunder- oder Zauberhandlung vollbracht hat und nun der seine Rolle spielende Priester von neuem vollbringen will. Die vierte Analogie der römischen Konsekration zur primitiven Religion ist in der *evocatio dei* zu suchen, mit der die Opferhandlung verbunden war. Sie bestand entweder in einer Art Epiklese, einer an die Gottheit gerichteten Bitte, sich auf dem Opferplatz niederzulassen, oder in einer heiligen Formel, welche die Gottheit unfehlbar herbeirief, ja, herbeizwang. Die römische Konsekrations- und Adorationsform bedingt bei wenig

[57] De defectibus circa Missam occurrentibus V 1. Zur Gültigkeit der Konsekration ist ferner die korrekte Beschaffenheit der Elemente nötig: Weizenbrot und reiner Traubenwein. „Si panis non sit triticeus, vel si triticeus, admixtus sit granis alterius generis in tanta quantitate, ut non maneat panis triticeus, vel sit alioqui corruptus, non conficitur Sacramentum." „Si vinum sit factum penitus acetum vel penitus putridum, vel de ubis acerbis seu non maturis expressum, vel ei admixtum tantum aquae, ut vinum sit corruptum: non conficitur Sacramentum." De defectibus circa Missam occurrentibus III 1; IV 1. Auch ein geringer Fehler in der Intention kann die Ungültigkeit des Konsekrationsaktes zur Folge haben. „Si quis habeat coram se undecim hostias, et intendat consecrare solum decem, non determinans quas decem intendit: . . non consecrat, quia requiritur intentio." De defectibus VII 1. In diesen Bestimmungen des Missale Romanum verrät sich nicht nur eine subtile juridische Spitzfindigkeit, sondern ebenso eine grob materielle Auffassung von der Wandlung, die hart an die Grenzen der Magie streift.

spirituellen Frommen den primitiven Gedanken einer *evocatio dei*; ja, der Ausdruck „*conficere*", mit dem in den Rubriken die Transsubstantiation bezeichnet wird, erinnert nur zu deutlich an theurgische Ideen des antiken Kultwesens. In einem jesuitischen Betrachtungsbuche, das jungen Klerikern in Priesterseminaren in die Hand gegeben wird, finden sich folgende Ausführungen:

„Moses Macht war groß, Ein Wort aus seinem Munde teilte die Wogen des Roten Meeres. Josuas Wort gebot sogar der Sonne. Doch waren es nur einzelne Fälle, in denen diese großen Männer wunderbare Gewalt über die Natur besaßen. Aber der Priester hat sie über das leblose Geschöpf und über den Schöpfer selbst, und zwar dann, wann er will. Ein Wort aus seinem Munde zwingt den Schöpfer des Weltalls und des Himmels auf die Erde herab, entkleidet ihn seiner Größe und verbirgt ihn unter die Gestalt des Brotes. Dabei ist das nur die geringste Wirkung seines Machtwortes, daß er die Kreatur bezwingt, indem er das Wesen des Brotes vernichtet und seine Gestalten erhält. Aber wie groß ist diese Macht schon in sich? Sie kann niemand ausüben als die Schöpfermacht Gottes allein. Aber zu dieser an sich schon so großen Wunderkraft kommt die noch größere, daß der Priester sein Machtwort sogar an dem größten und erhabensten Geschöpf erproben darf, an dem Menschensohn, und zwar gerade so wie am Brote, nur in umgekehrter Weise"[57b].

Solche niederen Vorstellungen über das priesterliche Wandlungswunder haben sich gelegentlich sogar hohe kirchliche Autoritäten angeeignet.

„Wo im Himmel ist solche Gewalt wie die des katholischen Priesters? . . . Einmal hat Maria das göttliche Kind zur Welt gebracht, und siehe, der Priester tut dies nicht einmal, sondern hundert- und tausendmal, so oft er zelebriert . . . Den Priestern hat er das Recht über seine heilige Menschheit übertragen, ihnen gleichsam Gewalt über seinen Leib gegeben. Der katholische Priester kann ihn nicht bloß auf dem Altare gegenwärtig machen, ihn im Tabernakel verschließen, ihn wieder nehmen und den Gläubigen zum Genuß reichen . . . Christus, der eingeborene Sohn Gottes, des Vaters . . ., ist ihm darin zu Willen[58]."

Solche Äußerungen aus dem Munde eines Kardinalerzbischofs, niedergelegt in einem feierlichen Hirtenbrief, einem bischöflichen Mahnungsschreiben an die Gläubigen: „Ehret eure Priester", geben dem Religionshistoriker das Recht, innere Beziehungen zwischen dem Konsekrationsakt der römischen Messe und der primitiven Religionswelt anzunehmen. Man kann nicht sagen, daß diese Vorstellungen direkt aus der antiken Religionswelt entlehnt sind.

[57b] Karl Haggeney, S. J. Im Heerbann des Priesterkönigs. Der wahre Melchisedech, Freiburg 1916, Bd. II, S. 35.

[58] Hirtenbrief des Kardinal-Erzbischofs Katschthaler von Salzburg vom 2. Februar 1905. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums 401.

Diese primitiven Elemente sind vielmehr die Folge eines eigenartigen Umbildungsprozesses, der sich in der abendländischen Liturgie vollzog, als die heidnischen Massen ins Christentum einströmten. Im fünften Jahrhundert erfolgte die bedeutsame Verschiebung im Aufbau der Messe, welche die Rezitation der Einsetzungsworte zum zentralen Moment des eucharistischen Gottesdienstes machte und die altchristliche Epiklese verdrängte. Nicht um eine äußere Übernahme antiker Vorstellungen handelte es sich hier, sondern um eine Niveausenkung des allgemeinen religiösen und kultischen Empfindens, die nach einem auch das übrige Geistesleben beherrschenden Trägheitsgesetz den primitiven Urformen zustrebt. Wohl haben in der Folgezeit religiöse und theologische Genien die Konsekrationsidee wieder vergeistigt und verinnerlicht; aber der Umstand, daß der Konsekrationsmodus der offiziellen Liturgie selbst ein primitives Element oder doch eine Analogie zu einem primitiven Element enthielt, bedingte in den kommenden Jahrhunderten das stete Nebeneinander einer vulgären, halb-magischen, und einer feinen, spirituellen Auffassung von Christi Gegenwart im Altarsakrament.

Wie an die Konsekrationsformel der Messe, so haben sich auch an die Absolutionsformel des Bußsakraments Vorstellungen geheftet, die mit der Reinheit der altchristlichen Auffassung der Sündenvergebung nicht vereinbar sind. Sobald von des Priesters Lippen die Worte ertönen: *ego te absolvo a peccatis tuis in nomine patris et filii et spiritus sancti* — erstrahlt die sündige Seele im Glanz der heiligmachenden Gnade. „Das Wort des Priesters . . . bewirkt die Vergebung der Sünden . . . Gott hat gleichsam seine Allmacht für diesen Zweck, für diesen Augenblick an seinen Stellvertreter auf Erden, den bevollmächtigten Priester, abgetreten . . . (Es ist) sein Wort, auf das hin die Gerechtigkeit Gottes das Schwert in die Scheide steckt, auf das hin die bösen Geister fliehen, auf das hin die unersättlichen Flammen, welche für diesen Sünder in der Hölle schon bereitet waren, erlöschen[59]." Wie der Priester Macht über den Leib des Herrn hat, so hat er auch Macht über die sündige Seele; und diese Macht ist in der unscheinbaren heiligen Formel enthalten. Auch hier hat eine ganz ähnliche Vergröberung und Verdinglichung stattgefunden wie

[59] Erzbischof Katschthaler bei Mirbt, a. a. O., 400.

bei der Konsekration der Eucharistie. Wie an die Stelle der Epiklese die selbstwirksame Einsetzungsformel getreten ist, so ist im Mittelalter an die Stelle der deprekativen Absolutionsformel die indikative getreten[60], an die Stelle der priesterlichen Fürbitte die automatisch wirkende sakrale Formel. Und wie von der altchristlichen Epiklese sich Rudimente in der Messe erhalten haben, so wird die alte fürbittende Absolutionsformel noch heute bei der Spendung des Bußsakramentes als Einleitungsformel zu der eigentlichen sakramentalen Formel gebraucht: *„Misereatur tui omnipotens Deus et dimissis peccatis tuis perducat te ad vitam aeternam. Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum tuorum tribuat tibi omnipotens et misericors Dominus"*. Nicht dieses innige Segensgebet bewirkt die Vergebung, sondern das selbstbewußte Wort: *ego te absolvo,* in dem das priesterliche Machtbewußtsein einen scharfen Ausdruck gefunden hat.

Wie die priesterliche Absolutionsformel alle Schuld austilgt, sofern die Seele wenigstens durch die *attritio* disponiert ist, so tilgt unter der gleichen Voraussetzung die Spendung der letzten Ölung auch beim Bewußtlosen jede schwere Sünde. Während jeder Sünder, der ohne Sakrament mit der bloßen *attritio* dahinscheidet, der ewigen Verdammnis verfällt, vermag derjenige die ewige Seligkeit zu erreichen, den — wenn auch im Zustand der Bewußtlosigkeit — der Priester mit Öl salbt, und über dem er die Segensworte spricht: *„Per hanc sanctam unctionem et per misericordiam Dei indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti"* usw. Aus all dem geht hervor, daß die Sakramente nicht bloße Anregungen und Hilfsmittel des religiösen Innenlebens sind, Symbole, Stimuli und Vehikel des Gottesumgangs der Seele, sondern daß sie — sofern sie korrekt von dem geweihten Priester gespendet werden — *ex opere operato* übernatürliche Wirkungen nach sich ziehen.

Wie in bestimmten Seiten des römischen Sakramentskults primitive Elemente sichtbar werden, so finden sich auch in den

[60] Die endgültige Einführung der indikativen Absolutionsformel erfolgte um 1200. Thomas von Aquin sagt ausdrücklich: „Vix triginta anni sunt, quod omnes hac sola forma deprecativa utebantur" (Opuscul. 18). Die Synode von Trier 1227 bietet schon die neue Formel: „Ego te absolvo". Hefele, Conciliengeschichte V 948. Bonaventura bezeugt die heutige Sakramentspraxis. „In forma absolutionis praemittitur deprecatio per modum deprecativum et subiungitur absolutio per modum indicativum" (Sent. IV d. 18 p. 1 a. 2 q. 1). Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte III, 97, Anm., 257, 300, 485 f.

Sakramentsriten und Sakramentalien eine Reihe *survivals* primitiver Religion. Die uralte Sitte, den Altar zu küssen, um der in ihm ruhenden Heiligkeitskraft teilhaftig zu werden, hat sich als wiederholte Zeremonie der Meßliturgie erhalten. Ebenso wird das Evangelienbuch nach der Verlesung des Evangeliums vom Celebrans geküßt. Die Beräucherung des Sanctissimum, des Altars, des Evangelienbuch nach der Verlesung des Evangeliums vom Celebrans durch den die heiligen Objekte und Personen gegen alle dämonischen Mächte geschützt werden sollen. Desgleichen ist der häufige Gebrauch des Kreuzzeichens während der Meßliturgie (der Priester segnet durch das Kreuzzeichen Brot und Wein, er bezeichnet mit dem Kreuz den Anfang des Evangelientextes, er bekreuzigt Stirn und Brust) ein gegen die bösen Feinde gerichteter Abwehrritus. Der in die älteste Zeit zurückreichende Gebetsgestus der ausgebreiteten Arme, der bis auf geringe Reste aus der katholischen Gebetsfrömmigkeit entschwunden ist, hat sich als priesterliche Gebetshaltung in der Messe erhalten. Die antike Sitte, sich beim Umgang mit dem Heiligen zu verhüllen[61], um gewappnet zu sein gegen seine furchtbare Macht und Herrlichkeit, ist im Gebrauch des Velums beim sakramentalen Segen und bei der eucharistischen Prozession erkennbar; der Priester, der die Monstranz anrührt, muß seine Schultern mit einem eigenen, kunstvoll gestickten weißen Tuch umgeben.

Eine Reihe vorchristlicher Kultformen ist in der Taufwasserweihe der Karsamstagliturgie enthalten. Der Priester berührt das Wasser mit seiner geweihten Hand, er zerteilt es in Kreuzform, er behaucht es dreimal *in modum crucis* — der Atem gilt als Träger der Seele und darum als zauberkräftig —, er gießt das vom Bischof geweihte Salböl in das Wasser, um durch die Mitteilung einer schon „heiligen" Essenz auch ihm „Heiligkeit" zu verleihen. Ja, hinter dem seltsamen Hineinstoßen der Osterkerze in das Taufwasser verbirgt sich ein sexueller Fruchtbarkeitsritus, der in der Antike weit verbreitet war[62]. Das jungfräuliche Wasser empfängt Fruchtbarkeit und Gebärkraft durch den heiligen Phallus, der es berührt. Die feine Symbolsprache der diesen rituellen Akt begleitenden Segenstexte deutet diese primitive Vorstellung wohl ganz

[61] Vgl. Das Gebet, 2.—4. Aufl. 104 f.

[62] Usener, ARW VII, 294 ff.; A. Dieterich, Mutter Erde, Leipzig, 1905, 114 ff.

ins Geistige um, aber läßt doch den Ursinn der Fruchtbarkeitszeremonie wohl erkennbar durchschimmern; die Weiheformel besteht aus lauter Bildern, die dem Geschlechtsleben entnommen sind:

„(Spiritus sanctus) hanc aquam regenerandis hominibus praeparatam, arcana sui numinis admixtione foecundet: ut sanctificatione concepta ab immaculato divini fontis utero, in novam renata creaturam, progenies coelestis emergat: Et quos aut sexus in corpore aut aetas discernit in tempore omnes in unam pariat gratia mater infantiam."

Auch die feierliche Allerheiligenlitanei, die nach der Taufwasserweihe von der Schar der Kleriker gesungen wird, hat Tonfall, Rhythmus und Sprechform mit den antiken Gebetsformen gemeinsam. Alle himmlischen Wesen, alle Engel und seligen Geister werden angerufen zur Hilfe — *ora pro nobis, orate pro nobis;* und wie eine gewaltige Beschwörung klingen die eindringlichen, immer wiederholten Gebetsrufe: *exaudi nos, Domine; te rogamus audi nos.*

Wie die Taufwasserweihe, so enthält auch die Taufe eine Reihe uralter, ehedem „magischer" Praktiken. Der Priester haucht dreimal in Kreuzform den Täufling an, um ihm den heiligen Geist mitzuteilen, er berührt Augen und Nase des Kindes mit dem Speichel, der wie der Atem Träger der Seelensubstanz ist und Wunderwirkungen vollbringt.

Mehr noch wie die Taufwasserweihe und Taufe gleicht die vom Bischof vorgenommene Kirchweihe (*dedicatio ecclesiae*)[63] den antiken Tempelriten. Die verschiedensten apotropäischen Riten werden vorgenommen, um das neue Gotteshaus gegen alle dämonischen Anstürme zu sichern. Dreimal umschreitet der Bischof mit seinem Gefolge die Kirche — der uralte, in der ganzen antiken Welt bezeugte Ritus des Umgangs und Zauberkreises. Dreimal pocht er an die Kirchenpforte — ein dem Totenkult und der Nekromantie entstammender Brauch. Auf ein auf dem Boden hingestreutes Aschenkreuz schreibt er das griechische und lateinische Alphabet in großen Buchstaben und wiederholt so den in der antiken Welt weitverbreiteten Alphabetzauber[64]. Mit geweihtem Wasser vollzieht er nach heidnischer Sitte eine umfassende κάθαρσις, eine

[63] Der Kirchweihritus ist enthalten im Pontificale Romanum, pars II, Regensburg, 1888. Vgl. D. Stiefenhofer, die Geschichte der Kirchweihe vom 1. bis 7. Jahrhundert, München, 1912; Art. Kirchweihe, KH II, 390 ff.

[64] Über den antiken Alphabetzauber s. Albrecht Dieterich, ABC-Denkmäler, Rhein. Mus. 56 (1900), 77 ff; dazu ARW XII, 416.

Lustration des ganzen Gebäudes. Er besprengt die Außenwände mit gewöhnlichem Weihwasser; mit dem besonders geweihten „Gregorianischen" Wasser nimmt er die Altarreinigung vor, indem er mit dem Aspergill fünf Kreuze über dem Altar schlägt, eines über die Mitte desselben, je eines über die Ecken, und dann, gemäß Lev. 8, 11, siebenmal den Altar besprengt. Sodann bespritzt er dreimal die Innenwände und das Pflaster vom Hochaltar bis zum Portal und von einer Seitenwand zur anderen; ferner sprengt er von der Mitte der Kirche das geweihte Wasser nach den vier Himmelsrichtungen; das übrig gebliebene Wasser wird am Unterbau des Altares ausgegossen. Der Wasserlustration folgt die eigentliche Altarweihe mittels Weiheöl und Chrisam (ἅγιον μύρον), einer Mischung von Olivenöl und Balsam. Außer der Kirchentüre werden gesalbt: das *sepulcrum* (Altargrab), in dem die Reliquien der Heiligen beigesetzt werden, kreuzweise die obere und untere Seite der *tabula*, die ganze Altarmensa, kreuzweise die Vorderseite des Altars, die Fugen der Altarplatte und der Altarunterbau an den vier Ecken. Auch dieser Unktionsritus ist im vorchristlichen Tempelkult allenthalben zu finden. Diese ausgedehnte Altarbesprengung und -salbung wird noch ergänzt durch eine umfassende Incensation, der ursprünglich dämonenverscheuchende Wirkung zugeschrieben wurde. Diese Kirchweihriten sind wohl das lehrreichste Beispiel für das Fortleben primitiver Kult- und Zauberbräuche in den Sakramentalien der katholischen Kirche.

In die Welt primitiven Totenkults gehört das unter Weihwassersprengung und Beräucherung erfolgende Umkreisen des Katafalks durch den Priester (der Katafalk oder die Tumba ist ein sargähnliches, schwarzbedecktes Holzgerüst, das bei Leichengottesdiensten den Sarg symbolisiert; in früheren Zeiten wurde die Leiche selbst in der Kirche aufgebahrt und in ihrer Gegenwart das Totenamt abgehalten). Ursprünglich beschrieb man einen Bannkreis um die Leiche, um sich gegen alle feindlichen Angriffe des Toten zu sichern; später, als durch eine geläuterte Jenseitsvorstellung die Totenfurcht zurückgedrängt wurde, geschah dies, um die Leiche gegen dämonische Anschläge zu sichern.

Einen sehr wichtigen Platz im kirchlichen Ritual nimmt der Exorzismus, die Bannung und Verscheuchung der Dämonen ein. Nach jeder Messe ruft der katholische Priester auf den Knien in einem exorzistischen Gebete den starken Himmelsheld Michael

an, daß er, wie ehedem beim Sündenfalle der Engel, alle bösen Geister in die Tiefen der Hölle hinabschleudere. (Bei Privatmessen wird dieses Gebet still und lateinisch, bei der Anwesenheit einer größeren Gemeinde laut und in deutscher Sprache gesprochen.)

„Heiliger Erzengel Michael, verteidige uns im Kampfe gegen alle Bosheit und Nachstellung des bösen Feindes. Daß ihm Gott befehle, bitten wir fußfällig; du aber, Fürst der himmlischen Heerscharen, stoße Satan und alle bösen Geister, die zum Verderben der Seelen in der Welt umherschleichen, mit göttlicher Kraft hinab in den Abgrund[65]."

Bei allen kirchlichen Weihen und Segnungen wird Gott angefleht, daß der böse Feind keine Macht mehr ausübe über die gesegnete Kreatur, ja, daß die Kraft der ihr mitgeteilten göttlichen Macht alle Angriffe Satans zuschanden mache. So betet der Priester bei der Taufwasserweihe:

„Procul ergo hinc, iubente te, Domine, omnis spiritus immundus abscedat: procul tota nequitia diabolicae fraudis absistat. Nihil hic loci habeat contrariae virtutis admixtio: non insidiando circumvolet, non latendo subrepat, non inficiendo corrumpat[66]."

Während in dieser exorzistischen Formel Gott ausdrücklich angerufen wird, fehlt in anderen jede unmittelbare Gebetshinwendung an den Allmächtigen. Bei der Spendung der letzten Ölung gebraucht der Priester folgende Beschwörungsformel:

„In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti extinquatur in te omnis virtus diaboli per impositionem manuum nostrarum et per invocationem omnium sanctorum angelorum, patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martyrum, confessorum, virginum atque omnium simul sanctorum. Amen[67]."

Hier beginnt der beschwörende Priester mit der Dreieinigkeit, aber er bittet sie nicht, er nennt nur die Namen der drei Personen; denn der Gottesname selbst enthält nach primitiver Vorstellung die geheimnisvolle Kraft, welche alle feindlichen Widerstände zunichte macht; er sendet auch nicht zu den Scharen der Heiligen ein demütiges *„orate pro nobis"* empor, sondern beruft sich nur ganz generell auf ihre Fürbitte. Diese exorzistische Formel ähnelt noch mehr wie die erste den primitiven Beschwörungsformeln, wie sie auf der ganzen Erde gebraucht werden. In den katholischen Benediktionen finden sich aber auch, genau so wie

[65] Das Gebet wurde angeordnet von Papst Leo XIII. im Jahre 1886 aus Anlaß der — später als raffinierter Betrug entlarvten — Satanistischen Enthüllungen Leo Taxils.

[66] Missale Romanum, Karsamstagsliturgie.

[67] Rituale Augustanum 88f.

in der ganzen antiken Welt, Beschwörungsformeln, in denen das zu beschwörende leblose Objekt selbst angeredet wird. So apostrophiert bei der sonntäglichen Wasserweihe der Priester das Wasser:

„Exorcizo te, creatura aquae, in nomine Patris omnipotentis et in nomine Jesu Christi filii eius et Domini nostri et in virtute Spiritus Sancti, ut fias aqua ad effugandam omnem potestatem inimici et ipsum inimicum eradicare et explantare valeas cum angelis suis apostaticis per virtutem Domini nostri Jesu Christi, qui venturus est iudicare vivos et mortuos[68]."

Noch charakteristischer ist die bei der Salzweihe gebrauchte Formel:

„Exorcizo te, creatura salis, per Deum vivum, per Deum verum, per Deum sanctum."

Hier ist nichts, was an eine Gebetsanrufung erinnert; der Priester beschwört, bannt, befiehlt, gebietet: Ich beschwöre; und er tut das durch Gott; Gott wird zum Vollstrecker des priesterlichen Willens. Der Ich-Stil der Beschwörungsformel ist der deutlichste Ausdruck für das souveräne Machtbewußtsein des Exorzisten. Endlich findet sich im kirchlichen Rituale auch die primitivste Form des Exorzismus: die Apostrophierung des bösen Geistes, der in imperativischer Form energisch aufgefordert wird, zu weichen. So reiht der Priester bei der Spendung der Kindertaufe eine Beschwörung an die andere:

„Exi ab eo (ea), immunde Spiritus, et da locum Spiritui sancto paraclito. — Exorcizo te, immunde spiritus, in nomine Patris † et Filii † et Spiritus † sancti, ut exeas et recedas ab hoc famulo Dei. Ipse enim tibi imperat, maledicte damnate, qui pedibus super mare ambulavit et Petro mergenti dexteram porrexit. Ergo, maledicte diabole, recognosce sententiam tuam, et da honorem Deo vivo et vero, da honorem Jesu Christo Filio eius et Spiritui Sancto et recede ab hoc famulo Dei ... Exorcizo te, omnis spiritus immunde, in nomine Dei Patris omnipotentis † et in nomine Jesu Christi Filii eius Domini et Judicis nostri † et in virtute Spiritus sancti †, ut discedas ab hoc plasmate Dei ... — Tu autem effugare, diabole; appropinquabit enim iudicium Dei." (Die Taufe der Erwachsenen enthält eine noch größere Anzahl von solchen Exorzismen[69].)

Noch feierlicher, machtvoller und eindringlicher klingt der große kirchliche Exorzismus, der an „Besessenen" vollzogen wird. In seiner drängenden Energie, in seiner Häufung der Imperative, in seiner Berufung auf göttliche Namen und Wunderwerke gleicht er durchaus einer antiken *incantatio*:

[68] Rituale Augustanum 226.

[69] Rituale Augustanum 11 ff.

„Adjuro te, serpens antique, per Judicem vivorum et mortuorum, per factorem tuum, per factorem mundi, per eum, qui habet potestatem mittere te in gehennam, ut ab hoc famulo Dei N., qui ad Ecclesiae sinum recurrit, cum metu et exercitu furoris tui festinus discedas. Adjuro te iterum † non mea infirmitate, sed virtute Spiritus Sancti, ut exeas ab hoc famulo Dei N., quem omnipotens Deus ad imaginem suam fecit. Cede igitur, cede non mihi, sed ministro Christi. Illius enim te urget potestas, qui te Cruci suae subjugavit. Illius bracchium contremisce, qui devictis gemitibus inferni animam ad lucem perduxit. Sit tibi terror corpus hominis †, sit tibi formido imago Dei †. Non resistas nec moreris discedere ab homine isto, quoniam complacuit Christo in homine habitare. Et ne contemnendum putes, dum me peccatorem nimis esse cognoscis. Imperat tibi Deus †. Imperat tibi majestas Christi †. Imperat tibi Deus Pater †, imperat tibi Deus Filius †, imperat tibi Deus Spiritus † Sanctus. Imperat tibi Sacramentum Crucis †. Imperat tibi fides Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli et caeterorum Sanctorum †. Imperat tibi sanguis Martyrum †. Imperat tibi continentia Confessorum †. Imperat tibi pia Sanctorum et Sanctarum omnium intercessio †. Imperat tibi Christianae fidei mysteriorum virtus †. Exi ergo transgressor, exi seductor, plene omni dolo et fallacia virtutis inimice, innocentium persecutor. Da locum, dirissime; da locum impiissime; da locum Christo, in quo nihil invenisti de operibus tuis; qui te spoliavit, qui regnum tuum destruxit, qui te victum ligavit et vasa tua diripuit: qui te projecit in tenebras exteriores, ubi tibi cum ministris tuis erit praeparatus interitus. Sed quid truculente reniteris? Quid temerarie detrectas? Reus es omnipotenti Deo, cujus statuta transgressus es. Reus es Jesu Christo, Domino nostro, quem tentare ausus es, et crucifigere praesumpsisti. Reus es humano generi, cui tuis persuasionibus venenum propinasti.

Adjuro ergo te, draco nequissime, in nomine Agni † immaculati, qui ambulavit super aspidem et basiliscum, qui conculcavit leonem et draconem, ut discedas ab hoc homine †, discedas ab Ecclesia Dei †: contremisce et effuge invocato nomine Domini illius, quem inferi tremunt; cui virtutes coelorum, et Potestates et Dominationes subjectae sunt: quem Cherubim et Seraphim indefessis vocibus laudant, dicentes: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Sabaoth. Imperat tibi Verbum † caro factum. Imperat tibi natus † ex Virgine. Imperat tibi Jesus † Nazarenus, qui te, cum discipulos ejus contemneres, elisum atque prostratum exire praecepit ab homine: quo praesente, cum te ab homine separasset, nec porcorum gregem ingredi praesumebas. Recede ergo nunc adjuratus in nomine ejus † ab homine, quem ipse plasmavit. Durum est tibi velle resistere †. Durum est tibi contra stimulum calcitrare †. Quia quanto tardius exis, tanto magis supplicium crescit, quia non homines contemnis, sed illum, qui dominator vivorum et mortuorum, qui venturus est judicare vivos et mortuos et saeculum per ignem. Amen[70].“

So hat auch die uralte Dämonenbannung und Teufelsaustreibung ihren Platz im kirchlichen Ritual erhalten. Die Furcht vor Satan und seinem Heerbann kommt in den exorzistischen Formeln ebenso

[70] Rituale Augustanum 388 ff.

zum Ausdruck, wie der zuversichtliche Glaube an die beschwörende Kraft des priesterlichen Wortes. Dieser Exorzismus ist freilich nicht ein bloßes *survival* primitiver Dämonenbeschwörung, sondern ebenso ein Rest des urchristlichen Exorzismus. Der Unterschied liegt nur darin, daß an die Stelle der charismatischen Dämonenbannung, wie sie Jesus und seine Jünger vornahmen, das kirchliche Amt des *exorcista* getreten ist. Der Priester bedroht nicht in freien, impulsiven Worten die bösen Geister, sondern er gebraucht die heilige Ritualformel seiner Kirche. Die Sprache dieser Formel ist trotz aller christlichen Zutaten dieselbe wie die Sprache der Dämonenbeschwörer auf der ganzen Erde. Die katholische Dogmatik gibt in ihrer Dämonologie dieser rituellen Praxis die nötige theoretische Begründung; mit der Schrift, mit dem *consensus* der Väter und mit der Vernunft rechtfertigt sie den dem Exorzismus zugrunde liegenden Teufels- und Besessenheitsglauben als christliche Glaubenswahrheit. In Wirklichkeit ist dieser ein Erbstück primitiver Weltanschauung, das freilich auch den tiefsten religiösen Intuitionen zum Ausdrucksmittel werden kann. Gerade im Beschwörungsformular der katholischen Kirche kommt der feste Glaube an die furchtbare Realität des Bösen zu ergreifendem Ausdruck, jener Glaube, von dem Jesus und das ganze alte Christentum unerschütterlich überzeugt war, und der auch in den größten reformatorischen Genien, in Luther und Calvin mit unverminderter Kraft fortlebte.

Die verschiedenen primitiven Elemente, die im katholischen Kult und Sakramentalismus — sogar an zentraler Stelle — sich erhalten haben, waren ohne Zweifel zu allen Zeiten eine schwere Gefahr für das religiöse Leben. Mancher Aberglaube und Irrwahn hat seine Nahrung aus dem kirchlichen Sakramentalismus und der ihn stützenden und ausdeutenden dogmatischen Theorie gesogen. Bisweilen hat er wie ein Bleigewicht die höhere Frömmigkeit und die theologische Spekulation belastet. Anderseits liegt jedoch etwas Großes in dem Gedanken, daß auch die primitive und primitivste Religion im offiziellen Kult der Kirche einen Platz erhalten hat, nicht nur in der Volksfrömmigkeit, die sich in der Peripherie des Kults bewegt. Das Fortleben solcher Elemente sichert dem religiösen Leben eine gewisse Urwüchsigkeit und Frische; das Grobdingliche im Kult schützt wie eine starke Kapsel das zarte Mysterium des Irrationalen und verhindert eine Entleerung der lebendigen Frömmigkeit durch rationalen Doktrinarismus. Übrigens hat

die katholische Hochfrömmigkeit stets die Fähigkeit gezeigt, das Dingliche zu vergeistigen, das Primitiv-Realistische zu läutern und zu veredeln. Auch darf man nie vergessen, daß nahezu die gesamte religiöse Terminologie (auch die der evangelischen Hochfrömmigkeit) primitives Erbgut ist (wie das gerade an der Versöhnungs- und Bluttheologie sehr deutlich ist). Wenn aber eine Umwandlung des primitiven λεγόμενον möglich und statthaft ist, dann muß in gleicher Weise eine Weiter- und Umbildung des primitiven δρώμενον berechtigt sein. In der Tat ist gerade jenes Element des katholischen Kults, in dem der Religionshistoriker ein Überbleibsel der antiken *evocatio dei* zu entdecken glaubt, das Transsubstantiationsdogma, zum Feuerherd der katholischen Sakramentsmystik geworden. Es ist wunderbar, wie in dieser Kirche die derbste Volksreligion und die reinste Mystik in einem und demselben Kultsymbol die Gegenwart des ewigen Gottes schauen. So wird auch das „Primitive" im katholischen Kult zum religiösen Einheitsband. Schwache und Starke, Einfältige und Weise, Arme und Reiche, sie alle vereinen sich zur Anbetung des Unendlichen in einer allumfassenden Kultform,

ut omnes unum.

II. Abschnitt

Die Religion des Gesetzesdienstes und der verdienstlichen Werke

Der Katholizismus ist ein Riesengebäude, das die größten Gegensätze in seinem Innern umspannt. Die Gegensätzlichkeit seiner wesentlichen Strukturelemente wird bereits ersichtlich, wenn wir sein zweites Hauptelement, die nomistische Religion, neben das erste, die primitive Religion, stellen. Die Gesetzesreligion weist in eine gänzlich andere Richtung als die Volksreligion; sie ist nicht ein naturhaftes Gebilde, sondern eine bewußte Schöpfung; sie ist nicht, wie jene, von unten gewachsen, nicht aufgestiegen aus den Tiefen der ewig lebendigen religiösen Urmächte, sondern sie ist von oben herabgesenkt worden in das Leben des Volkes. Die Gesetzesreligion will ein hehres religiös-ethisches Ideal den stumpfen und trägen Massen aufzwingen. Während die Welt der primitiven Religion vom Volke als religiöse Heimat innig geliebt wird, ist ihm die starre Gesetzesreligion innerlich fremd; sie ist ihm eine mehr oder weniger verhaßte Notwendigkeit, der es sich nicht willig, sondern gezwungen unterwirft. Die Gesetzesreligion hat ihre tiefste Wurzel stets in der schöpferischen Tat einer prophetischen Persönlichkeit, die ein hehres Frömmigkeits- und Sittlichkeitsideal der Welt verkündet. Sie ist im Grunde nur eine erstarrte Form des prophetischen Enthusiasmus, eine nivellierte und vergröberte Form prophetischen Gottesglaubens und prophetischer Gottesliebe. Sie will die religiös-ethischen Grundideen jener schöpferischen Propheten zum allgemeinen Besitz eines Volkes, ja der ganzen Menschheit machen. Das, was in jenen frommen Geistern Ausfluß persönlicher Inspiration war, ist zum starren, überpersönlichen Gesetz geworden, dem alle sich beugen müssen. Die Geschichte der Religion kennt drei große Gesetzesreligionen: die des Judentums, des Islam und des Mazdaismus, die alle der

schöpferischen Tat prophetischer Genien entsprungen sind, und die in ihrem Schöpfer — Mose, Muhammed, Zarathustra — den Herold des gottgebotenen Gesetzes und den Verfasser des gotteingegebenen Gesetzbuches erblicken: der Thora, des Koran, des Vendidâd. Das Christentum, das durch Jesu Kampf wider die Pharisäer und Schriftgelehrten und durch die paulinische Emanzipation vom jüdischen Gesetzesdienst zur Religion des Geistes und der Freiheit geworden war, lenkte bald wieder in die Bahnen der Gesetzesreligion ein, um den unselbständigen Massen sein Ideal aufzuzwingen. Das älteste Dokument christlicher Gesetzesreligion ist in den Evangelien enthalten: es ist die Bergpredigt in der judenchristlichen Fassung, wie sie uns bei Matthäus vorliegt. An die Stelle der Thora tritt die *lex Christi*, den strengen Satzungen des Mose werden die neuen, noch gewaltigeren Imperative des Herrn gegenübergesetzt. Diese *lex Christi* wird allmählich zur *lex ecclesiae*, die sich immer mehr verzweigt, bis sie schließlich dieselbe Unsumme von Einzelvorschriften und -satzungen umfaßt, wie die alte jüdische Thora. Während jedoch die jüdische Gesetzesreligion „Buchreligion" ist, ganz orientiert an der heiligen Offenbarungsurkunde des Pentateuch, ist die katholische Gesetzesfrömmigkeit und Gesetzesethik nicht durch ein aus der Vergangenheit stammendes kanonisches Buch bestimmt, sondern durch die lebendige Autorität des kirchlichen Lehramts, welches auf Grund der Schrift und Tradition die christliche Lebensnorm verkündet und in immer neuen Formulierungen definiert. Dieses heilige Gesetz ist ein dreifaches: Glaubensgesetz, Sittengesetz und Kultgesetz; die beiden letzteren sind so eng verbunden, daß sie nicht scharf getrennt werden können.

Kapitel 1

DAS GLAUBENSGESETZ

Alle großen Gesetzesreligionen fordern in erster Linie Anerkennung der göttlich geoffenbarten Wahrheit; der Glaube, d. h. das Fürwahrhalten des einen Gottes und seiner Offenbarung ist strenge Pflicht, ist ein Akt des Gehorsams, welchen der Mensch Gott schuldet. Jeder Israelit muß täglich im Šᵉma feierlich bekennen, daß Jahwe der einzige Gott ist; jeder Muslim muß glauben: „Es gibt keinen Gott außer Allah, und Muhammed ist sein Prophet";

jeder Mazdadiener muß gläubig bejahen: „Ahura Mazda gibt dem Propheten das Reich." In allen diesen nomistischen Religionen ist das Glaubensobjekt auf eine ganz einfache Formel gebracht. Das Objekt des katholischen Glaubens hingegen ist ein äußerst kompliziertes[1], die kirchliche Glaubensnorm umfaßt eine ganze Reihe von einzelnen Dogmen und dogmatischen Definitionen, die im Laufe der Jahrhunderte sich anhäuften. Dem einzelnen Frommen ist eine nur annähernde Kenntnis des gesamten kirchlichen Glaubensschatzes unmöglich; aber er kann ihn in einem einzigen Glaubensakt umspannen; wenn er bekennt: „Ich glaube gänzlich alles, was die heilige katholische Kirche zu glauben vorstellt", so hat er damit die Gesamtheit der von der Kirche verkündeten Offenbarungswahrheiten bejaht. *„Qui credit fidem ecclesiae veram esse, in hoc quasi implicite credit singula, quae sub fide ecclesiae continentur"* (Thomas von Aquin)[2]. Die Kirche bezeichnet diesen innerlichen Glaubensakt als die *fides implicita*[3], welche dem kirchlichen Glaubensgesetz Genüge leistet und jederzeit in die *fides explicita* übergehen kann. Dieser Übergang erfolgt schon beim schlichten Laien, wenn er „das Glaubensbekenntnis" — das als Gebetsformel gebräuchliche *Symbolum Apostolicum* — rezitiert. Die große Mehrzahl der Dogmen liegt jedoch zeitlebens außerhalb der Kenntnis und Beachtung der meisten katholischen Gläubigen. Die Erfahrungen, welche die katholischen Pfarrer bei der Ablegung des sogenannten Brautexamens (eines religiösen Verhörs der Brautleute) machen, sind der deutlichste Beweis für die erschreckend geringe Kenntnis, welche viele Durchschnittskatholiken von den kirchlichen Glaubenslehren besitzen. Dennoch sind diese in der überwiegenden Mehrzahl streng kirchengläubig im Sinne der *fides implicita.*

Die vollständige Kenntnis aller kirchlichen Glaubenssätze ist — von einer geringen Anzahl religiös gebildeter Laien abgesehen — nur den Theologen möglich. Ihr Glaube ist *fides explicita* im vollen Sinne des Wortes. Sie allein können ihren Glauben mit der Formel

[1] Codex Juris Canonici can. 1323: „Fide divina et catholica credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur."

[2] Quaestio disputata de fide a. 11.

[3] Vgl. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita in der katholischen Kirche 1903.

des Antimodernisteneides bekennen: „*Ego firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quae ab inerranti ecclesiae magisterio definita, adserta et declarata sunt*[4].“ Jeder einzelne Glaubenssatz — die Einsetzung der sieben Sakramente durch Christus, die Gegenwart Christi im Altarsakramente, die unbefleckte Empfängnis Mariens, die Unfehlbarkeit des Papstes — muß gläubig bejaht werden; die diesen Dogmen entgegengesetzten Lehren und Anschauungen müssen verneint und verworfen werden. Jedem ausdrücklichen Glaubensakt korrespondiert ein *anathema sit*, das der Gläubige über die dem Dogma konträre Häresie ausspricht. Darum folgt dem konkreten Glaubensbekenntnis in der *professio Tridentina* die Formel: *Simulque contraria omnia atque haereses quascunque ab Ecclesia damnatas et rejectas et anathematizatas ego pariter damno, rejicio et anathematizo.* (Denzinger Nr. 863.)

Der dem kirchlichen Lehramt gebührende Gehorsam erschöpft sich jedoch keineswegs mit der gläubigen Annahme der unfehlbaren Glaubenslehren, sondern bezieht sich auch auf die θεολογούμενα, auf die Schlußfolgerungen, welche die Dogmatiker aus den definierten Dogmen ziehen[5]. Diese Sätze müssen bejaht werden, doch nicht mit der Gewißheit der Offenbarungswahrheiten, sondern mit jenem Grad der theologischen Gewißheit, der ihnen zukommt. So ist der Katholik verpflichtet, den Glauben an Mariä leibliche Aufnahme in den Himmel als *sententia fidei proxima* anzunehmen (nach der Mehrzahl der Moralisten sogar unter schwerer Sünde) und die Leugnung dieses Glaubenssatzes als *sententia haeresi proxima* zu betrachten. Die wunderbare *Assumptio* Mariens wird eben

[4] Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums 426.

[5] Der neue Codex Juris Canonici schärft ausdrücklich ein, daß die Verpflichtung des kirchlichen Glaubensgesetzes sich nicht mit der Anerkennung der definierten Dogmen und der Abweisung der feierlich verurteilten Häresien erschöpft. Can. 1324: „Satis non est haereticam pravitatem devitare, sed oportet illos quoque errores diligenter fugere, qui ad illam plus minusve accedunt; quare omnes debent etiam constitutiones et decreta servare quibus pravae huismodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt.“ Can. 1317: „Pertinaciter docentes vel defendentes sive publice sive privatim doctrinam quae ab Apostolica Sede vel a Concilio Generali damnata quidem fuit, sed non uti formaliter haeretica, arceantur a ministerio praedicandi verbum Dei audiendive sacramentales confessiones et a quolibet docendi munere, salvis aliis poenis quas sententia damnationis forte statuerit vel quas ordinarius post monitionem necessarias ad reparandum scandalum duxerit.“

als notwendige *conclusio* aus den beiden marianischen Dogmen, dem *Theotokos-* und *Immaculata*-Dogma betrachtet. Desgleichen muß die Anschauung, daß das höllische Feuer ein wirkliches Feuer, nicht eine bloße Metapher für geistige Qualen sei, als *sententia theologice certa* anerkannt, die gegenteilige Auffassung als *sententia temeraria* oder *erronea* abgewiesen werden. In ähnlicher Weise haben die Dekrete der römischen Bibelkommission, welche so gut wie alle gesicherten Ergebnisse der modernen alt- und neutestamentlichen Kritik verworfen haben, verpflichtende Kraft, wie die Hieronymus-Enzyklika Benedikts XV. von neuem einschärfte. Daß die Kirche die volle innere Zustimmung zu theologischen Lehren fordert, die nicht vom unfehlbaren Lehramt als Dogma proklamiert, also nicht *de fide* sind, ja, daß sie sogar die eidliche Bekräftigung solcher kirchlicher Entscheidungen fordert, zeigt die Formel des Antimodernisteneides, durch welche sich die katholischen Priester auf die nicht *ex cathedra* verkündeten Aktenstücke des neuen *Syllabus* und der *Encyclica Pascendi* verpflichten mußten: *„Me etiam qua par est reverentia, subicio totoque animo adhaereo damnationibus, declarationibus, praescriptis omnibus, quae in litteris ‚Pascendi' et in decreto ‚Lamentabili' continentur."* (Mirbt 427.)

Der Glaube, den die katholische Gesetzesreligion fordert, ist ebenso ein Akt des Intellekts wie des Willens. Weil das Objekt des Glaubens in gedanklichen Wahrheiten besteht, darum ist der Glaube selbst eine gedankliche Zustimmung zu den von der Kirche gelehrten Offenbarungswahrheiten, ist ein verstandesmäßiges Fürwahrhalten dessen, was Gott zum Heil der Menschen offenbart und durch seine Kirche zu glauben vorstellt. Jede emotionale Fassung des Glaubensbegriffs, wie sie Luther und Schleiermacher vornahmen, ist in der römischen Kirche streng verpönt. Im Antimodernisteneid muß jeder katholische Priester bekennen:

„Certissime teneo ac sincere profiteor fidem non esse coecum sensum religionis e latebris subconscientiae erumpentem, . . . sed verum assensum intellectus veritati extrinsecus acceptae ex auditu, quo nempe, quae a Deo personali, creatore ac domino nostro dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus, propter Dei auctoritatem summe veracis" (Mirbt 427).

Die gedankliche Zustimmung, welche das Wesen des Glaubens ausmacht, wurzelt jedoch nicht in einer vollkommenen Einsicht in die Wahrheit des Geglaubten, sondern ist — trotz aller rationalen *motiva credibilitatis* — eine willensmäßige Unterwerfung unter

die göttliche Autorität, welche Glauben fordert. Der Wille zwingt alle die skeptischen Einwände der Vernunft nieder, er zertritt alle entgegenstehenden eigenen Meinungen und beugt so den Intellekt unter die *lex fidei*[6]. Die Kirche redet seit Tertullian von einem *credere debere* (De praescr. haer. 11), vom Glaubensgehorsam. Wer ihr angehören will, muß das *sacrificio dell' intelletto* bringen. Immer wieder mahnen die Beichtväter die von Glaubenszweifeln Bedrängten zur Demut, zum Verzicht auf das eigene Verstandesurteil; das Bezweifeln und Leugnen einer Glaubenslehre wird als Sünde des Stolzes und Eigendünkels betrachtet. Letzten Endes geht es beim Glaubensakt gar nicht um die religiöse oder philosophische Wahrheitsfrage, sondern um den Gehorsam gegenüber den kirchlichen Autoritäten. „*La chiesa non è un credo, la chiesa è una disciplina*", lautete die kategorische Erklärung, welche einer der gegenwärtigen führenden Theologen im Vatikan einem deutschen Gelehrten gab, als dieser über die durch die moderne Wissenschaft bedingten Glaubensschwierigkeiten klagte. Eben deshalb, weil das Glauben für den intellektuellen Menschen keine selbstverständliche Sache ist, weil es so schwer ist, die eigene religiöse Meinung der kirchlichen Glaubensdefinition zu opfern, ist der zum Glauben notwendige Gehorsamsakt ein verdienstlicher Akt im höchsten Sinne des Wortes. Wohl bezeichnet die katholische Dogmatik den Glauben als eine von Gott verliehene Tugend. Aber weil die göttliche Gnade den Menschen nur zum Glauben bewegt, nicht aber zwingt, weil der menschliche Wille frei ist und Macht hat, sich für den Glauben oder Unglauben zu entscheiden, darum gilt der Glaube vor Gott als *meritum*, dem das *praemium* folgt, der Unglaube als schwere Sünde, welche ewige Höllenpein nach sich zieht. Wer auch nur eine einzige Glaubenslehre nicht für wahr hält, macht sich der Häresie schuldig und löst sich freventlich aus der Gemeinschaft der Mutterkirche.

Doch nicht nur die Leugnung eines Glaubensartikels verstrickt den Menschen in schwere Sünde, sondern schon der ernste, „freiwillige" Glaubenszweifel. Jeder Glaubenszweifel muß genau so unterdrückt und bekämpft werden wie ein unkeuscher Gedanke; er wird zur Todsünde in dem Augenblick, wo er innerlich bejaht wird. Nur der „theoretische", d. h. hypothetische Zweifel ist gestattet,

[6] Der Ausdruck wird zuerst gebraucht von Tertullian, De virg. vel. 1.

d. h. das dialektische Gedankenspiel, von dem der ernste Wille, alles zu glauben, was die heilige Kirche lehrt, nicht angetastet wird. Damit die Glaubensgewißheit des Frommen unangefochten bleibt, muß auch jede „nächste Gelegenheit" zum Glaubenszweifel vermieden werden. Jedes nichtkatholische Buch, das die Glaubens- oder Sittenlehre oder die Fragen der Weltanschauung berührt, fällt unter den *Index librorum prohibitorum*[7]. Der radikale Wahrheitswille, der das Fundament alles wissenschaftlichen Forschens und philosophischen Denkens bildet, wird durch die strenge Verpönung des Glaubenszweifels ernstlich bedroht. Denn ohne den ernsten und unerschrockenen Zweifel gibt es kein Ringen um die Wahrheit, ohne ihn gibt es auch keine wirkliche Lösung des Konfliktes zwischen Glauben und Wissen. Der wahre und ernste Glaubenszweifel gehört zu dem Heiligsten und Kostbarsten der gottsuchenden Seele.

Kapitel 2

DAS SITTENGESETZ

Die strenge Befolgung des kirchlichen Glaubensgesetzes bildet die Voraussetzung für die Haltung des Sittengesetzes. Ein solches ethisches Lebensgesetz (das stets eng verbunden ist mit dem Kultgesetz) wird von allen nomistischen Religionen verkündet; das jüdische Sittengesetz ist im Dekalog, das islamische in den „fünf Grundpfeilern", das buddhistische Laiengesetz im *pañcasîla* bündig zusammengefaßt. Der Dekalog ist auch das Rückgrat der katholischen Gesetzesethik; er wird jedoch nach der kultisch-asketischen Seite hin ergänzt durch die sogenannten „Kirchengebote". Die zehn Gebote Gottes und die fünf Gebote der Kirche (die das ethische Schema des Katechismus wie des Beichtspiegels abgeben) werden dann erläutert durch eine Unsumme kirchlicher Entscheidungen, genau so wie das schlichte Symbolum Apostolicum von der Fülle dogmatischer Lehrentscheidungen umgeben wird. Die Infallibilität der katholischen Kirche beschränkt sich keineswegs auf Glaubenslehren, sondern umfaßt auch die Sittenlehren. Wie die Dogmen

[7] Can. 1399: „Ipso iure prohibentur . . . libri quorumvis acatholicorum, qui ex professo de religione tractant, nisi constet nihil in eis contra fidem catholicam contineri." (Codex Juris Can.).

der Kirche göttlich geoffenbarte Wahrheit sind, so sind die ethischen Gebote der Kirche göttliches Sittengesetz.

Die Theonomie der katholischen Ethik droht, wie die der außerchristlichen Gesetzesreligionen, heteronomen Charakter anzunehmen. Ein ethisches Gebot muß peinlich befolgt werden, nicht weil es als sittliche Norm oder als sittlicher Wert erkannt ist, sondern weil es von Gott geboten und von der Kirche als Gottes Gebot verkündet ist. Gott wacht über die Innehaltung seiner Gebote, indem er — wenn nicht schon im Diesseits, so sicher im Jenseits — die Gehorsamen belohnt, die Ungehorsamen bestraft. Wohl betrachtet die Kirche die Gottesliebe als das höchste und reinste Motiv des sittlichen Handelns, aber um der Schwachen, der Harten und Verstockten willen droht sie ständig mit Hölle und Fegfeuer und lockt mit dem reichen Lohn im Himmel. Gerade die Volksmissionare (zumal aus dem Kapuziner- und Redemptoristenorden) pflegen in ihren Erweckungspredigten schreckhafte Höllengemälde zu zeichnen, um die unbußfertigen Herzen zur Einsicht und Bekehrung zu bewegen.

Die Strafe, welche der gerechte Gott im Gericht über den Sünder verhängt, entspricht der Schwere der Sünde und dem Grade der Einsicht und Freiwilligkeit. Die Kirche unterscheidet zwischen schweren oder Todsünden *(peccata gravia, mortalia)* und läßlichen Sünden (*peccata venialia*). Schwere Sünde ist, objektiv betrachtet, jede Übertretung eines wichtigen Sitten- oder Kultgebotes, läßliche Sünde jede Verletzung des Sitten- oder Kirchengesetzes in einer geringfügigen Angelegenheit. Die objektive Grenze zwischen schwerer und läßlicher Sünde ist freilich eine fließende, insofern die moraltheologischen Schulen die Schwere einzelner Sünden verschieden beurteilen. In der Mehrzahl der Fälle besteht jedoch keinerlei Zweifel über die *materia gravis* der Sünde, weil die oberste Kirchenbehörde die Einhaltung des fraglichen Gebotes *sub gravi* gebietet. Jede Unzuchtssünde, jeder größere oder den Betroffenen schwer schädigende Diebstahl, jedes schuldbare Versäumnis des sonntäglichen Gottesdienstes, die Unterlassung der Osterbeichte und Osterkommunion, die Lektüre eines kirchlich verbotenen Buches, die Zugehörigkeit zu einer kirchlich verfemten Gesellschaft (Freimaurerorden), die aktive Teilnahme am nichtkatholischen Gottesdienst, die Beteiligung an spiritistischen Sitzungen — all das ist nicht bloß nach irgendeiner moraltheologischen Theorie, sondern nach allgemein gültiger kirchlicher Norm schwere Sünde. Die objektiv

schwere Sünde wird jedoch nur dann auch subjektiv zu einer solchen, d. h. sie zieht nur dann *in concreto* den Verlust der heiligmachenden Gnade und die ewige Verdammnis nach sich, wenn der Sünder wissentlich und willentlich, d. h. mit voller Einsicht und in voller Willensfreiheit das göttliche Gesetz übertritt. Wenn entweder das klare Bewußtsein der Schwere der Übertretung fehlt oder die volle Willensfreiheit beeinträchtigt ist — sei es durch den Zwang des Affekts, sei es durch die gegensätzliche Willensbemühung, d. h. die Bekämpfung der sündigen Versuchung — so liegt trotz der *materia gravis* nur eine läßliche subjektive Verschuldung vor. Eine Entscheidung, ob im Einzelfall eine schwere oder läßliche Sünde vorliegt, kann nie mit völliger Sicherheit getroffen werden; nur der Gott, der „Herz und Nieren prüft", vermag den Zustand einer Seele zu beurteilen.

Den Inhalt der katholischen Gesetzesethik bildet das religiös-ethische Ideal der alten Kirche, jedoch angepaßt an die ethische Leistungsfähigkeit der Durchschnittsmenschen. Die Gottesverehrung, der Umgang mit dem Heiligen, ist als strenge Pflicht eingeschärft; die Forderung der Sonntagsheiligung und des Besuchs der Messe sichert den regelmäßigen Aufstieg in die Sphäre des Übersinnlichen, den dauernden Kontakt mit der Welt des Heiligen. Das Gebot der jährlichen Beichte zwingt einen jeden zu einer wenigstens einmaligen Gewissensreinigung im Jahre; die Vorschrift des österlichen Kommunionempfangs nötigt alle, wenigstens einmal des Jahres dem Sanctissimum zu nahen. Das *compelle intrare* der lukanischen Parabel vom großen Abendmahl (14, 16 ff.) wird durch das Kultgesetz der katholischen Kirche buchstäblich erfüllt. Das Fasten- und Abstinenzgebot zwingt auch den Durchschnittsfrommen ein (wenn auch durch die heutige Kirchenbehörde stark herabgesetztes) Maß von Askese auf. Das katholische Sittengesetz legt allen Nachdruck auf zwei Seiten des christlich-ethischen Ideals: die Keuschheit von Leib und Seele und die strenge Hochhaltung des fremden Eigentums. Mit aller Entschiedenheit verbietet die katholische Ethik jeden außerehelichen Geschlechtsverkehr, jede Entweihung der Ehe durch Verhütung der Empfängnis; mit unerbittlicher Strenge verkündet sie die Unauflöslichkeit der Ehe und verpönt jede Eheschließung geschiedener Gatten; jeden unreinen Gedanken und jede unerlaubte Begierde brandmarkt sie als schwere Sünde. Mit gleich rücksichtsloser Härte fordert sie restlose Resti-

tution des zu Unrecht erworbenen Eigentums. Die katholische Gesetzesethik erweist sich so als Hort der Ehe und des Eigentums. Nur dadurch, daß sie unter Androhung ewiger Verdammnis diese ethischen Forderungen erhebt, vermag sie vielen herzensharten und stumpfen Menschen das ethische Ideal aufzuzwingen. Gerade der strenge Gesetzesgedanke samt dem Höllenmotiv wirkt als mächtiger Hebel des sittlichen Lebens bei den zahllosen Menschen, denen der reine sittliche Wille mangelt.

Kapitel 3

DIE KASUISTIK[8]

Die katholische Gesetzesethik umfaßt eine Fülle von Einzelgeboten und -verboten. Sie legt nicht bloß die sittlichen Grundtendenzen und die sittlichen Zentralideen des Christentums fest, sondern spezialisiert diese in konkreten Lebensvorschriften und sittlichen Sonderanweisungen. Doch so groß auch die Zahl der ethischen Entscheidungen der Kirche sein mag, es bleibt immer eine Fülle von Fragen und Problemen übrig. In einer Reihe von Fällen ist es trotz aller kirchlichen Normen ungewiß, ob eine Handlung erlaubt oder unerlaubt, geboten oder nicht geboten ist. Diese Ungewißheit über die Gültigkeit des Gesetzes im Einzelfall macht eine Auslegung des Gesetzes durch Sachverständige nötig. Wo die Sittlichkeit in die Befolgung des göttlichen bzw. kirchlichen Gesetzes verlegt wird, muß die ethische Theorie zur peinlichen Gesetzesaus-

[8] Die verbreitetsten Lehrbücher der kasuistischen Moraltheologie sind: A. Lehmkuhl, Compendium theologiae moralis; J. P. Gury, Compendium theologiae moralis (beide in zahlreichen Auflagen); Göpfert, Moraltheologie, sowie das kasuistische „standard-work" des Alfons von Liguori, Theologia moralis (zahlreiche Ausgaben). Vgl. auch die Pastoralmedizin von Capellmann (s. o. S. 223 Anm.). Zahlreiche Auszüge aus kasuistischen Werken bei Paul v. Hoensbroech, Das Papsttum in seiner sozialkulturellen Wirksamkeit II 1902. Versuch einer kritischen Rechtfertigung der Kasuistik: A. Mausbach, die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben 1902²; Meyenberg, Die katholische Moral. 1901². Über die Geschichte der Kasuistik vgl. Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der katholischen Kirche, 1889. Als nichtkasuistische Lehrbücher der katholischen Moral seien rühmend hervorgehoben: J. M. Sailer, Handbuch der christlichen Moral, 1817/18; J. B. Hirscher, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reichs in der Menschheit, 1835; F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie, 1878; A. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie, 1907².

legung werden. Im Judentum sind es die Pharisäer und Rabbiner, im Islam die Ulemas, in der katholischen Kirche die Moraltheologen, welche sich mit der konkreten Anwendung der Kult- und Sittengesetze im Leben befassen. Überall macht die Gesetzesreligion und Gesetzesethik eine moralistische Kasuistik notwendig, welche den schwankenden und zweifelnden Gewissen wie den sie beratenden Seelsorgern und Beichtvätern eine sichere Handhabe für die Beurteilung praktischer Lebensfragen bieten soll. Je größeren Umfang die Individualseelsorge annimmt, desto größer ist das Bedürfnis nach kasuistischer Moraltheologie. Darum geht in der Geschichte der abendländischen Frömmigkeit die Entwicklung der Kasuistik Hand in Hand mit der Entwicklung der Privatbeichte; als im Frühmittelalter die Privatbeichte aus einer Mönchsdevotion zu einem Erziehungsmittel der neubekehrten Volksmassen wurde, da entstanden die kasuistischen Bußbücher, die den Priestern eine Anleitung für die Führung der ihnen anvertrauten Beichtkinder geben sollten. Die scholastische Theologie gab sodann der pastoralen Kasuistik einen mehr theoretischen Charakter; die scholastische Unterscheidung zwischen schwerer und läßlicher Sünde steigerte in ganz besonderem Maße die kasuistische Problematik. Den Gipfelpunkt erreichte die Kasuistik in der jesuitischen und redemptoristischen Moraltheologie, die einerseits den Zusammenhang mit der Gesamttheologie verlor und anderseits den rein pädagogischen Charakter aller kasuistischen Erörterungen vergaß. Die strenge Gesetzlichkeit, die aus dem Gesetz geradezu einen Götzen macht, der kleinliche Buchstabendienst, die Haarspalterei, die sophistische Dialektik, die spielend über die ethischen Pflichten hinwegzukommen weiß — all diese üblen Auswüchse der pharisäisch-rabbinischen Moral finden sich auch in der kasuistischen Moraltheologie der katholischen Kirche[9]. Derselbe enge, starre, leblose Geist, den

[9] Es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß die kasuistische Moraltheologie keineswegs die katholische Moraltheologie schlechthin ist. Vielmehr steht ihr eine andere Richtung gegenüber, die das wahrhaft katholische Sittlichkeitsideal vertritt (s. o. Anm. 8). Die nichtkasuistische Moraltheologie befindet sich heute freilich in der Minorität und hat gegenüber der römischen Kirchenbehörde, die naturgemäß die kasuistische Richtung fördert, einen schwierigen Standpunkt. Die hohen kirchlichen Ehrungen des großen Kasuisten Alfons von Liguori (vgl. o. S. 153) haben der kasuistischen Moraltheologie ein geradezu offizielles Gepräge in der römischen Kirche gegeben.

Jesus am Pharisäismus bekämpfte, beherrscht zum großen Teil die römische Kasuistik. Wie die talmudischen Kasuisten, so spalten sich auch ihre römischen Nachfolger in eine Gruppe von Rigoristen und Laxisten; während erstere auf strenge Befolgung des Gesetzesbuchstabens dringen, suchen letztere das Gesetz so weit wie irgend möglich einzuengen. Beiden ist im Grunde genommen das Gute, das sittliche Ideal, eine verhaßte Instanz, der man sich notwendig ohne innere Hinneigung beugt oder deren man sich — soweit wie möglich — durch logische Dialektik entledigt. Der radikale Wille zum Guten, die Liebe zum sittlichen Ideal, ist dieser Ethik fremd.

Sowohl die ganze Problemstellung wie die Behandlung der ethischen Einzelfragen verrät bei zahlreichen Kasuisten einen Geist, der dem wahrhaft christlichen Ethos fremd ist. Die großen ethischen Grundgedanken der Reinheit, der Wahrheit, der Bruderliebe sind untergegangen in einem Wust bedeutungsloser Fragen. Daß *eines* notwendig ist, daß das Gesetz an der Gottes- und Nächstenliebe hängt, hat die subtile Kasuistik vergessen. Sie sucht ja nichts anderes, als die ethischen und kultischen Gesetze der Kirche bis ins kleinste Detail hinein festzulegen. Ihr ist es kein Problem, ob Jesu Liebesgebot durch die Gesetzlichkeit beeinträchtigt wird, wohl aber ob die vorgeschriebene Nüchternheit vor dem Kommunionempfang durch das Tabakrauchen oder ein paar Wassertropfen beim Zähneputzen gebrochen wird. Sie fragt nicht danach, ob die schenkende und helfende Bruderliebe das ganze sittliche Wirken des Christen bestimme, wohl aber danach, wieviel Gramm Nahrung der Katholik an einem Fasttag zu sich nehmen darf. Sie kümmert sich nicht darum, ob die schuldgequälte Seele durch das Evangelium die Gewißheit der Sündenvergebung erlangt, wohl aber darum, ob die Absolutionsformel noch auf zwanzig Schritt Entfernung wirksam sei. Nicht das evangelische Grundproblem: Sünde und Gnade beschäftigt sie, sondern die genaue Grenzregulierung von schwerer und läßlicher Sünde. Wieviel Fleisch darf man am Freitag essen, ohne eine schwere Sünde zu begehen? Der eine Moralist läßt die schwere Sünde bei 60, ein anderer bei 120, ein laxer gar erst bei 140 Gramm beginnen. Wieviel Seiten eines verbotenen Buches darf man lesen und wieviel Tage darf man ein solches Buch zu Hause aufbewahren, ohne eine schwere Sünde zu begehen? Die strengen Moralisten antworten: drei Seiten,

einen Tag, die milden: sechs Seiten, drei Tage. Immer wieder findet die Kasuistik eine Möglichkeit, das kirchliche Gesetz zu mildern oder zu umgehen. Geronnenes Fett von Tieren, das zur Zubereitung von Speisen benützt wird, wird durch das Abstinenzverbot nicht betroffen. Das Lesen eines verbotenen Buches ist erlaubt, wenn man es nicht im Druck, sondern im Manuskript liest oder durch einen Diener sich vorlesen läßt.

Während diese teils alberne, teils bedeutungslose Problematik der Kasuisten wenig Unheil anrichten kann, bedroht die kasuistische Behandlung des sechsten und achten Gebotes das Mark der christlichen Ethik. Wohl fordert das christliche Sittlichkeitsideal, daß das ganze Geschlechtsleben streng geheiligt werde; wohl macht die Schwäche, Unsicherheit und Unselbständigkeit der Massen eine seelsorgerliche Beratung und Führung in sexuellen Einzelfragen unvermeidlich (obgleich in der Mehrzahl der Fälle nicht der Priester, sondern der Arzt zuständig ist). Aber durch die Art und Weise, mit der nicht wenige kasuistische Moralisten über das Geschlechtsleben diskutieren, muß das reine sittliche Gefühl zerstört werden. Zölibatäre Priester, denen jede persönliche Erfahrung abgeht und die in asketischer Unnatur den ehelichen Geschlechtsverkehr als tolerierte Form der *fornicatio* betrachten, schreiben mehrbändige Traktate *de matrimonio*, und schänden das Heiligtum der Ehe, indem sie mit lüsternen Augen das Mysterium der ehelichen Vereinigung entschleiern und es mit rohen und derben Fingern betasten.

Doch nicht genug damit, daß sie alle Details des Geschlechtslebens ausbreiten und ihren „moralistischen" Regeln unterwerfen, waten sie nicht selten im Schmutz und wühlen in den Abnormitäten und Perversitäten des Sexuallebens. Fälle, welche nur bei psychopathisch schwer belasteten Menschen vorkommen, werden ihnen zum „ethischen" Problem. Man ist versucht, manche Erzeugnisse der Moraltheologie der Pornographie zuzurechnen. Sie sollten nicht das kirchliche *Imprimatur* tragen, sondern im *Index librorum prohibitorum* an erster Stelle aufgeführt werden. Dadurch, daß solche moraltheologische Lehrbücher vielen jungen Priesteramtskandidaten die sexuelle Aufklärung vermitteln und vielen Beichtvätern als Richtschnur für die seelsorgerliche Beratung von Eheleuten dienen, müssen sie geradezu sittlich verheerend wirken. Die Furchtbarkeit einzelner

solcher moraltheologischer Werke wurde sogar durch römische Prälaten aufs allerschärfste ausgesprochen[10].

Nicht minder wie die Reinheit wird die Wahrhaftigkeit durch die Kasuistik bedroht. Die Lehre von der Mentalrestriktion ermöglicht dem schlauen Sophisten und doppelzüngigen Dialektiker jede Lüge. Während Jesus nur die Unbedingtheit des „Ja, Ja" und „Nein, Nein" gelten läßt, zeigen die Moralisten, wie man auf geschickte Weise andere Menschen täuschen kann, ohne formell unwahr zu werden. Die Ehegattin, welche wegen ihrer Untreue von ihrem Mann zur Rede gestellt wird, hat das Recht, ihre Sünde glatt zu leugnen, wenn sie dieselbe mittlerweile gebeichtet und für sie priesterliche Lossprechung erlangt hat. Ein Katholik, der von einem Calvinisten befragt wird, ob er zur reformierten Kirche gehöre, darf mit Ja antworten, weil die katholische Kirche durch das Konzil von Trient „reformiert" wurde und viele Kapitel

---

[10] Ludovico Sergardi, römischer Prälat unter Alexander VIII., schreibt: „Die Moraltheologie ist derart, daß sittenreine Jünglinge sich hüten sollten, mit ihr in Berührung zu kommen, sonst fallen sie in schändliche Fallstricke und wenden sich der Schlechtigkeit zu. Welchen Schmutz enthalten nicht die moraltheologischen Lehrbücher, welche Schändlichkeiten breiten sie nicht vor der Öffentlichkeit aus! Wo gibt es so viele Schmutzlappen als dort Seiten! Jedes Bordell in der Suburra muß im Vergleich mit diesen Büchern schamhaft genannt werden. Ich selbst, der ich der Anführer ausschweifender Jünglinge war und meine Jugend durch Unzucht entehrt habe, gestehe, daß ich beim Lesen des Jesuiten Sañchez nicht selten rot geworden bin, und daß ich durch ihn mehr Schändlichkeiten gelernt habe, als ich von der ausgeschämtesten Hure hätte lernen können. Ovid und Horaz, mit Sañchez verglichen, sind als Lesung für Nonnenklöster geeignet. Und warum spreche ich nur von Sañchez? Bossi, Leander, Bonacina, Fermosini, Pontius, Diana und die übrigen Moraltheologen verderben die Sitten ihrer Leser mehr als Amaryllis und Adonis. Du wirst mir antworten, die Kenntnis solcher Dinge sei für die Beichtväter notwendig. Als ob es vor unserer Zeit, in der dieser Schmutz sich hauptsächlich zeigt, keine Beichtväter gegeben hätte . . . O unselige Moraltheologie, die zur Kupplerin zwischen der Jugend und den Bordellen geworden ist." (Sergardii orationes et cum J. Mabillionio epistolarum commercium, Luccae 1783, 205). Es sei hinzugefügt, daß sich dieses ungeheuer scharfe Urteil auf die kasuistische Literatur des 17. Jahrhunderts bezieht, die weit schlimmer ist als die Mehrzahl der kasuistischen Werke von heute. Doch wird noch heute das dreibändige Werk des erwähnten Jesuiten Sañchez als moraltheologische Autorität zitiert, so in der früher angeführten Pastoralmedizin von Capellmann (s. o. S. 223). Vgl. auch das scharfe Urteil Adolf Harnacks, Dogmengeschichte III⁴ 748, dessen Richtigkeit nicht bestritten werden kann.

der Konzilsakten die Aufschrift *de reformatione* tragen. In der Konsequenz durchgeführt, muß dieses moraltheologische Prinzip der Mentalreservation jede Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit in Handel und Wandel untergraben.

Wie bei der Erörterung des sechsten und achten Gebots, so hat die Kasuistik auch in der Frage nach der Bildung des *dictamen conscientiae* gefährliche Wege beschritten[11]. Die moraltheologische Theorie des Probabilismus hat nicht minder großes Unheil im sittlichen Leben angerichtet wie die Lehre von der Mentalreservation. Sie ist eine notwendige Folge des Gesetzesgedankens und seiner kasuistischen Interpretation. Das Prinzip des Probabilismus soll Laien und Beichtvätern in solchen Fällen als Orientierung dienen, in denen Zweifel besteht, ob eine Handlung erlaubt oder unerlaubt, bzw. geboten oder nicht geboten sei. In diesen Fällen soll das in Frage kommende Gesetz dann unbeachtet bleiben, wenn ein triftiger Grund dafür spricht, daß es nicht in Frage komme, selbst wenn ein noch schwerer wiegender Grund für das Gegenteil spricht; mit anderen Worten, wenn Wahrscheinlichkeit besteht, daß eine Handlung erlaubt sei, so soll man sie mit ruhigem Gewissen ausführen, auch dann, wenn größere Wahrscheinlichkeit besteht, daß sie unerlaubt sei. *„Si opinio est probabilis, licet eam sequi, licet opposita sit probabilior."* Dieser, von einem spanischen Dominikaner, Bartholomäus de Medina, 1577 formulierte Satz wurde zum Axiom des Probabilismus, welches alsbald die jesuitische Moraltheologie sich zu eigen machte. Ursprünglich als laxes Prinzip für die Lösung von Gewissenskonflikten gedacht, wurde es bald eine bequeme Handhabe, mittels deren man sich ebenso dem Kirchengesetz wie dem natürlichen Sittengesetz entziehen konnte. Kardinal Aquina schrieb damals: „In unserer Zeit gibt es fast kein göttliches oder menschliches, kein natürliches oder positives Gesetz, dem nicht sehr viele unter dem hohlen Schein des Probabilismus durch allerlei Ausflüchte ausweichen[12]." Und Vinzenz Contenson urteilte 1722: „Es gibt für sittlich schlechte Menschen kein günstigeres, erwünschteres System als den Probabilismus[13]." Und der Dominikaner Concina schrieb in seiner 1749 erschienenen Moraltheologie: „Es gibt nichts

[11] Vgl. Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert, 1889.

[12] Döllinger-Reusch a. a. O. I 121 f.

[13] Theologia mentis et cordis, Köln 1722, II 750.

. . . . so Unrechtes und Schändliches, um nicht zu sagen Gottloses, was diese Methode nicht mit dem wunderbaren Pinsel der Probabilität als fromm, verständig, heilig hinzustellen wüßte. Das ist das schlimmste aller Übel, die pestbringende Quelle, welche die Seelen ins Verderben stürzt[14]." Diese Äußerungen kirchentreuer Männer sind ein unwiderleglicher Beweis für die verheerenden Wirkungen dieses moraltheologischen Axioms im sittlichen Leben der damaligen Zeit. Die Kirche selbst sah sich zum Einschreiten veranlaßt; Innozenz XI. verurteilte den Probabilismus in der extremsten Form des Laxismus: *„Generatim, dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus"* (Denzinger, Enchir. Nr. 1020). Es ist also nicht erlaubt, einer schwach probablen Meinung zu folgen mit Hintansetzung der sichereren. Dagegen blieb der „gemäßigte Probabilismus" unangetastet, „nach welchem man der minder sicheren und der noch weniger wahrscheinlichen Meinung folgen darf, wenn sie sich nur einer wahren und gegründeten Probabilität erfreut[15]". Manche theologische Schulen schränken das probabilistische Prinzip noch weiter ein, wenn sie behaupten: Man darf einer weniger sicheren Meinung folgen, wenn sie nur gleich wahrscheinlich ist wie die entgegengesetzte (*Aequiprobabilismus*) oder: man muß dem Gesetz folgen, wenn nicht die entgegengesetzte, für die Freiheit sprechende Auffassung wahrscheinlicher ist (*Probabiliorismus*). Die weiteste Einschränkung nimmt der gemäßigte *Tutiorismus* vor, nach dem es nur gestattet ist, im wahrscheinlichsten Falle der Freiheit zu folgen. Der absolute Tutiorismus oder Rigorismus, welcher fordert, daß man im Zweifelsfalle immer dem Gesetz folge, ist von Alexander VIII. in der Fassung des Sinnichius verurteilt: *„Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam"* (Denzinger Nr. 1160). Die Sympathie der Kirche gilt dem durch Alfons von Liguori vertretenen Äquiprobabilismus. Ihn rühmt ja das Promotionsdekret Pius IX., weil er *„inter implexas theologorum sive laxiores sive rigidiores sententias tutam straverit viam, per quam Christi fidelium animorum moderatores inoffenso pede incedere possent"* (Mirbt 370). Der offiziellen Kirche kann deshalb der Vorwurf nicht erspart werden, daß sie

[14] Theologia christiana dogmatico-moralis, Romae 1749, Vorrede.

[15] Vgl. Gury, Moraltheologie, übers. v. Wesselach, Regensburg 1869. S. 26 ff.

jenes mißverständliche und gefährliche Moralprinzip in einer gemilderten und abgeschwächten Form gutgeheißen und empfohlen hat. Freilich muß diese der evangelischen Ethik scharf widersprechende Auffassung aus dem Gesetzesgedanken heraus verstanden werden. Wo die Befolgung des Gesetzes eines und alles ist, wo das Gesetz hart auf den Schultern der Menschen liegt, da muß jede milde Gesetzesauslegung ebenso begrüßt werden wie jeder Ausweg, auf dem man dem Gesetz entrinnen kann. Wo das sittliche Tun nicht aus der Seligkeit des Glaubens mit innerer Notwendigkeit hervorströmt, sondern erzwungener Gesetzesgehorsam ist, da kann das Gute nicht ein freudig bejahtes Ideal sein, sondern es wird zu einer verhaßten Größe, die man flieht und der man ausweicht, wo immer es nur möglich ist. Die Gesetzesethik, welche ein brauchbares Mittel ist, um stumpfe und blöde Gewissen zum sittlichen Handeln zu zwingen, kann so zur Ertötung aller wahren Sittlichkeit führen.

Kapitel 4

DIE BEICHTE

Die katholische Gesetzesmoral fordert peinliche Beobachtung aller Gebote und Verbote, vollkommenen Gehorsam gegen das ethisch-kultische Gesetz, das die Kirche verkündet und die kasuistische Moraltheologie interpretiert. Die Durchführung der zahllosen Gebote und Verbote im praktischen Leben wird jedoch nur möglich durch die Seelenkontrolle und Seelenführung, wie sie im Bußsakrament erfolgt. Dieses dient einem doppelten Zweck; einmal der sakramentalen Lossprechung aller schweren Sünden, ohne die es keine Wiedererlangung der „heiligmachenden Gnade" gibt, dann aber der priesterlichen Lenkung und Beratung der Seelen. Ohne die priesterliche Führung ist die sorgsame Erfüllung des „Gesetzes" nicht möglich; die Stumpfen bedürfen der Anstachelung, die Gefühlsharten der Aufrüttelung, die Schwachen der Stütze, die Unreifen der Erziehung, die Schwankenden der Leitung, die Zweifelnden der Aufklärung. Die Privatbeichte ist das große Erziehungsmittel der katholischen Gesetzesreligion. Seit den ältesten christlichen Zeiten pflegten christliche Fromme in ihren Gewissensnöten einem christlichen Bruder, zumal einem Heiligen, Asketen oder Mönch (der durchaus kein Priester sein mußte) als ihrem πνευματικὸς πατήρ ein Sündenbekenntnis abzulegen. In den Mönchsklöstern wurde die

Einzelbeichte zu einer regelmäßigen Übung, durch welche die mönchische Disziplin gestärkt wurde. In der mittelalterlichen Kirche des Abendlandes verband sich diese Mönchssitte mit der alten Kirchenbuße, die ihren öffentlichen Charakter mehr und mehr verloren hatte, und wurde so zum wichtigsten Instrument der priesterlichen Individualseelsorge. Die kirchlich gebotene Privatbeichte leistete der sittlichen Erziehung der breiten Massen die wertvollsten Dienste. Sie entsprach überdies einem tiefen seelischen Bedürfnis des Menschen nach Aussprache dessen, was die Seele am schwersten belastet — die Beichte ist ja keineswegs bloß eine Institution der katholischen Kirche, sondern findet sich schon bei afrikanischen Naturvölkern, in der kleinasiatisch-antiken Welt, in der altmexikanischen Religion wie im Mazdaismus und Buddhismus. Was die katholische Beichte von vielen außerchristlichen Formen der Beichte unterscheidet, ist der streng gesetzliche Charakter; die Beichte ist nicht bloß und nicht in erster Linie freie Herzensaussprache, sondern ein regelrechtes Bekenntnis von Gesetzesübertretungen. Der Pönitent darf dem Priester nicht nur das eröffnen, was sein Herz bedrückt oder beunruhigt, sondern er ist verpflichtet, ein vollständiges und bis auf Zahl und Umstände genaues Bekenntnis aller schweren Sünden abzulegen. So viele „evangelische" und rein menschliche Motive im Beichtinstitut der katholischen Kirche mitwirken, im Wesentlichen ist dieses ein Stück Gesetzesreligion; und so viel persönliche und christliche Seelsorge katholische Priester im Beichtstuhl treiben, in erster Linie ist für sie die „Verwaltung" des Bußsakraments die Durchführung des Kirchengesetzes und die Ausübung des heiligen Richteramtes[16]. Im Beichtstuhl wird die moraltheologische und kirchenrechtliche Theorie in die Praxis umgesetzt.

Die Kirche fordert von jedem katholischen Gläubigen, unter Androhung der Exkommunikation, daß er jährlich wenigstens einmal einem „verordneten" Priester seine Sünden beichte. Die meisten der gläubigen Katholiken pflegen jedoch mehrmals des Jahres, die frommen und skrupulösen alle acht Tage, bisweilen sogar mehrmals in einer Woche zu beichten. Damit die Beichte vollständig sei,

[16] Vgl. Codex Juris Canonici can. 888 § 1: „Meminerit sacerdos in audiendis confessionibus se iudicis pariter et medici personam sustinere ac divinae iustitiae simul et misericordiae ministrum a deo constitutum esse, ut honori divino et animarum saluti consulat."

ist die sorgsame Gewissenserforschung (*examen* oder *discussio conscientiae*) unerläßlich. Nach der Anrufung des göttlichen Gnadenbeistandes gehen die Pönitenten an der Hand eines sogenannten „Beichtspiegels" die zehn Gebote Gottes und die fünf Gebote der Kirche durch [17] und fragen sich, gegen welche Gebote sie sich versündigt haben. Handelt es sich um Gebote, die unter schwerer Sünde verpflichten, so müssen auch die Zahl und die näheren Umstände „erforscht" werden. Wo eine genaue zahlenmäßige Feststellung nicht mehr möglich ist, muß wenigstens eine approximative Zahl ausfindig gemacht werden. Die acht- oder neunjährigen Schulkinder, die von ihrem Seelsorger Beichtunterricht erhalten, müssen einen vollständigen Beichtspiegel, bisweilen ein regelrechtes Beichtschema im Ichstil (mit hypothetischen Zahlen) auswendig lernen und dieses als Richtschnur für die Gewissenserforschung und das Sündenbekenntnis benützen. Als Beispiel eines in Frageform gehaltenen Beichtspiegels diene folgendes Beichtschema, das dem von Jugendlichen und Erwachsenen gebrauchten Gebet- und Gesangbuch der Erzdiözese München entnommen ist.

„Wann habe ich das letztemal gebeichtet? War meine letzte Beichte gültig? Habe ich in der letzten Beichte keine schwere Sünde vergessen? Habe ich die auferlegte Buße verrichtet?

Erstes Gebot Gottes.

Habe ich freiwillig am Glauben gezweifelt? Habe ich über den Glauben oder über heilige Dinge leichtfertig geredet oder gespottet? Habe ich tägliche Gebete aus eigener Schuld unterlassen? Bin ich freiwillig beim Beten unandächtig gewesen? Bin ich hoffärtig gewesen?

Erwachsene sollen sich hier auch erforschen, ob sie nicht gesündigt durch Unglauben, Gleichgültigkeit im Glauben, glaubensfeindliche Reden, Lesen glaubensfeindlicher Schriften, Beitritt zu glaubensfeindlichen oder von der Kirche verbotenen Vereinen z. B. Freimaurerei oder Leichenverbrennungsverein.

Zweites Gebot Gottes.

Habe ich geflucht? Habe ich heilige Namen unehrerbietig ausgesprochen? Habe ich leichtfertig oder falsch geschworen? Habe ich ein Gelübde nicht gehalten?

Drittes Gebot Gottes.

Bin ich an einem Sonntag oder Feiertag aus eigener Schuld in keine heilige Messe gegangen? Habe ich einen Teil der heiligen Messe versäumt? Bin ich in

[17] Die ältesten „Beichtformeln" gruppieren die Gewissensfragen nach den sieben Hauptsünden. Seit der zweiten Hälfte des Mittelalters dient der Dekalog als Beichtschema. Beispiele spätmittelalterlicher Beichtspiegel bei Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volkes am Schlusse des Mittelalters, 1868.

der heiligen Messe unandächtig gewesen oder habe ich gar nicht gebetet? Habe ich freiwillig die Predigt oder Christenlehre vernachlässigt? Habe ich ohne Not an Sonn- und Feiertagen knechtliche Arbeiten verrichtet?

Erwachsene sollen sich auch erforschen, ob sie nicht durch Unmäßigkeit oder andere Sünden die Sonn- und Feiertage entheiligt haben.

Viertes Gebot Gottes.

Habe ich meinen Eltern nicht gefolgt oder nur schlecht, mit Murren und Widerwillen? Habe ich meinen Eltern Verdruß und Kummer bereitet? Bin ich unfreundlich, grob oder trotzig gewesen? Habe ich meinen Eltern Böses gewünscht oder gar getan? Habe ich mich meiner Eltern geschämt? Habe ich für meine Eltern nicht gebetet? Bin ich gegen meine Lehrer oder Vorgesetzten ungehorsam oder unartig gewesen? Bin ich träg gewesen im Arbeiten oder Lernen?

Hier müssen sich Ehegatten, Eltern, Vorgesetzte und Untergebene auch erforschen, ob sie ihre Standespflichten gewissenhaft erfüllt haben. Besonders wichtig und verantwortungsvoll ist die Pflicht der Eltern, ihre Kinder gut zu erziehen, für ihr Glück auf Erden und besonders für ihr ewiges Heil zu tun, was in ihren Kräften steht. Wenn Eltern ihre Kinder oder Vorgesetzte ihre Untergebenen zur Erfüllung ihrer Sonntagspflichten nicht anhalten oder von der Sünde und Gelegenheit zur Sünde nicht fern halten, obwohl sie es könnten, so trifft auch sie die Schuld und Verantwortung.

Fünftes Gebot Gottes.

Bin ich unmäßig gewesen im Essen oder Trinken, oder habe ich mir sonst an der Gesundheit geschadet? Bin ich zornig gewesen? Habe ich gestritten? Habe ich gerauft? Habe ich andere geschimpft? Habe ich jemand geschlagen? Bin ich feindselig gewesen oder neidisch oder schadenfroh? Habe ich jemand zur Sünde verführt? Zu welcher Sünde? Bin ich gegen Dienstboten unartig gewesen? Habe ich arme oder gebrechliche oder alte Leute verspottet? Habe ich Tiere gequält?

Erwachsene können sich hier besonders auch schwer verfehlen durch Feindschaft, Streitsucht, Haß. Manche sind an dem Tode vieler Seelen schuld, weil sie Gelegenheiten zur Sünde geschafft haben z. B. durch Veranstaltung unsittlicher Lustbarkeiten.

Sechstes und neuntes Gebot Gottes.

Habe ich freiwillig Unkeusches gedacht oder aus böser Lust angesehen oder angehört oder geredet oder gelesen? Habe ich ein böses Verlangen gehabt, Unkeusches zu sehen, zu hören oder zu tun? Habe ich Unkeusches allein getan? Habe ich Unkeusches mit anderen getan? (Gib bei diesen Sünden die Zahl an, so gut du es kannst!)

Eheleute sollen sich hier auch über die Heilighaltung der Pflichten der Ehe erforschen.

Siebentes und zehntes Gebot Gottes.

Habe ich etwas gestohlen? Hatte es großen Wert? Habe ich meinen Eltern Geld weggenommen? Wieviel? Habe ich genascht? Habe ich Gestohlenes ange-

nommen? Habe ich Gefundenes behalten, obschon ich wußte oder leicht erfahren konnte, wem es gehörte? Habe ich Entlehntes nicht zurückgegeben? Habe ich jemand betrogen? Habe ich anderen an ihrem Eigentum Schaden zugefügt? Großen Schaden? Habe ich den Willen gehabt zu stehlen? Habe ich leichtsinnig Schulden gemacht?

Achtes Gebot Gottes.

Habe ich gelogen? Habe ich durch Lügen anderen geschadet? Habe ich die unbekannten Fehler des Nächsten ohne Not ausgesagt? Habe ich die Fehler des Nächsten vergrößert? Habe ich über andere unwahre Fehler ausgesagt? Habe ich durch Zuträgerei Feindschaft gestiftet?

Drittes Gebot der Kirche.

Habe ich aus eigener Schuld an verbotenen Tagen Fleischspeisen gegessen? Habe ich die kirchlichen Fasttage nicht gehalten?

An diesem Beispiel kann man den streng gesetzlichen Charakter des katholischen Beichtsakraments deutlich studieren. Die Atomisierung des ethischen Ideals in zahlreiche Einzelgebote tritt in der Beichtpraxis am allerdeutlichsten in Erscheinung. Anderseits ist die Benutzung eines solchen Beichtspiegels ein wertvolles religiös-ethisches Hilfsmittel für schwache und laue Christen, die durch solche Einzelfragen an ihre sittlichen Pflichten erinnert werden müssen. Eine schwere Gefahr liegt jedoch darin, daß in harmlosen und unschuldigen Kindern durch den Beichtunterricht und die vorgeschriebene Benützung des Beichtformulars die sittliche Naivität zerstört wird. Während für erwachsene Durchschnittschristen die Zwangsbeichte ein segensreiches Erziehungsmittel ist, bedeutet sie für unverdorbene Kinder nicht selten eine furchtbare Seelenfolter.

Der sorgfältigen Gewissenserforschung folgt als das zweite Stück des Bußsakraments die Reue. Nachdem der Pönitent seine einzelnen Sünden erkannt hat, muß er Reue „erwecken". Die zur Gültigkeit des Bußsakraments erforderliche Reue muß eine übernatürliche sein, d. h. sie darf nicht aus bloß zeitlichen Motiven (Furcht vor irdischer Strafe und irdischen Nachteilen) hervorgehen, sondern muß durch den Gedanken an die Überwelt, an Gott und das Jenseits bedingt sein. Ist die Reue motiviert durch den Abscheu vor der Häßlichkeit der Sünde (*ex turpitudinis peccati consideratione*) oder durch die Furcht vor der ewigen Höllenpein (*ex gehennae et poenarum metu*)[18], so ist sie unvollkommen, von der

[18] Concil. Trident. sess. 14 c. 4.

scholastischen Bußtheologie[19] *attritio* genannt; ist sie hingegen bedingt durch die Liebe zu Gott, der durch die Sünde beleidigt worden ist, so ist sie vollkommen, *contritio*. Während die vollkommene Reue auch außerhalb des Sakraments die Vergebung der Sünde bewirken kann, bedarf die *attritio* des Supplements der priesterlichen Absolution, um die heiligmachende Gnade wiederherzustellen und die Pforte des Himmels zu öffnen. Ein schwerer Sünder, der nach Erweckung der *attritio* und vor Empfang der Absolution vom Tode ereilt wird, verfällt der ewigen Höllenpein. Die „Erweckung" der unvollkommenen Reue erfolgt durch die eingehende Betrachtung der Abscheulichkeit der Sünde wie der Ewigkeit und Furchtbarkeit der Höllenstrafen; die „Erweckung" der vollkommenen Reue geschieht durch die Meditation der unendlichen Heiligkeit und Liebe Gottes, der schändlichen Undankbarkeit gegen Gott und der unermeßlichen Kränkung Gottes durch die schwere Sünde. Die Reue samt dem Vorsatz der Besserung wird ausdrücklich ausgesprochen in einem formelhaften Reuegebet; der Sünder bekennt vor Gott, daß ihm alle seine Sünden leid sind, und daß er willentlich ist, jede schwere Sünde und jede nächste Gelegenheit zur Sünde sorgfältig zu meiden.

Nachdem der Pönitent sein Gewissen genau erforscht, „Reue und Leid" erweckt und einen „guten" Vorsatz gefaßt hat, betritt er den Beichtstuhl, wo ihn der Priester mit dem Segenswunsch empfängt: *Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis, ut digne et competenter confitearis peccata tua, in nomine Patris et Filii † et Spiritus Sancti. Amen.* Zum Zeichen der Demut kniet der Sünder nieder und eröffnet sein Sündenbekenntnis mit der Einleitungsformel:

„Ich armer, sündiger Mensch bekenne vor Gott dem Allmächtigen und Euch, Priester an Gottes Statt, daß ich seit meiner letzten Beichte, die vor . . . geschehen war, folgende Sünden begangen habe." Kleriker oder des Lateins Kundige gebrauchen die lateinische Formel der Liturgie: „Confiteor Deo omnipotenti, beatae Mariae semper Virgini, beato Michaeli Archangelo, beato Joanni Baptistae, sanctis Apostolis Petro et Paulo, omnibus Sanctis et tibi, Pater: quia peccavi nimis cogitatione, verbo, et opere: mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa."

Das Sündenregister wird geschlossen mit der Formel: „Diese und alle Sünden meines ganzen Lebens sind mir leid und reuen mich von Herzen, weil ich Gott, das höchste und beste Gut beleidigt habe; ich habe den Vorsatz der Buße und Besserung. Ich bitte um den geistlichen Zuspruch und um die priesterliche Los-

[19] Die Literatur über die scholastische Bußlehre ist zusammengestellt im Kirchl. Handlexikon II 1752. Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte III² 475 ff.

sprechung." Oder: „Ideo precor beatam Mariam, semper Virginem, beatum Michaelem Archangelum, beatum Joannem Baptistam, sanctos Apostolos Petrum et Paulum, omnes Sanctos, et te Pater, orare pro me ad Dominum Deum nostrum."

Ist das Sündenbekenntnis nicht vollständig und hinreichend deutlich, so setzt der Priester das *examen conscientiae* fort, um Zahl, Schwere und Umstände einzelner Sünden festzustellen. Dann erfolgt der seelsorgerliche „Zuspruch", die Mahnung zur Besserung, zur Meidung der Sünde und zu einem frommen Wandel. In vielen Fällen ist eine konkrete Belehrung der Beichtenden hinsichtlich ihrer sittlichen oder kirchlichen Pflichten nötig. Wer eine Sünde wider das Eigentum des Nächsten begangen hat, wird an seine Restitutionspflicht erinnert und muß das Versprechen ablegen, allen Schaden wieder gut zu machen. Wer unerlaubten Umgang mit dem anderen Geschlecht pflegt, muß die Lösung dieses Verhältnisses versichern. Hat der Beichtende Zweifel in Glaubens- oder Sittenfragen dem Priester geäußert, so empfängt er nunmehr die nötige Aufklärung und konkrete Anweisung. Die priesterliche *cohortatio* in der Beichte umfaßt die seelsorgerliche Behandlung aller Gewissensschwierigkeiten, aller religiösen und ethischen Konflikte wie aller Skrupel, Zweifel und Ängste, in denen der Pönitent steckt. Hat der Beichtende hingegen keine besonderen Sünden und Gewissensnöte dem Beichtvater enthüllt, so besteht der priesterliche Zuspruch in einer allgemeinen religiös-ethischen Betrachtung, die gewöhnlich an den Festkreis des Kirchenjahres anknüpft, freilich nicht selten eine fade sentimental-pastorale Färbung trägt.

Der Zuspruch schließt mit der Mahnung, alle Sünden (auch die in früheren Beichten bekannten) in die Reue einzuschließen und mit der Bestimmung der sakramentalen Buße, der *satisfactio operis*. In früheren Zeiten waren die von der Kirche verhängten Bußstrafen (die ursprünglich vor dem Empfang der kirchlichen Lossprechung abgebüßt werden mußten) sehr schwere; heute besteht die Satisfaktion, welche erst nach Empfang der Absolution erfolgt, aber das Bußsakrament erst vollständig macht, fast ausschließlich in Gebeten, in seltenen Fällen auch in anderen „guten Werken", Fasten und Almosen (Concil. Tridentin. sess. 6 c. 14). Der Pönitent erhält die Anweisung, „zur Buße" einen Rosenkranz zu beten, oder auch fünf Vaterunser zu Ehren des Herzens Jesu, drei Vaterunser für die armen Seelen im Fegfeuer, sieben Ave-Maria zu Ehren der schmerzhaften Mutter Gottes, drei Ave-Maria zu Ehren des heiligen Aloisius

oder die lauretanische Litanei zu Ehren der Maienkönigin. Diese Verwendung des formelhaften Betens zur Verrichtung der Buße erscheint dem evangelischen Empfinden als eine Profanation des Gebets, das eine spontane Herzenserhebung zum Ewigen sein soll; die gläubigen Katholiken hingegen stoßen sich in keiner Weise an dieser Form der Buße, sie betrachten das „Zur-Buße-Beten" als ein heiliges, Gott wohlgefälliges Werk. Hinter rohen und groben Vorstellungen verbirgt sich hier doch der feine und zarte Gedanke, daß das Gebet Gottes Herz erobere und seine Gnade erlange; dem demütigen Beter erläßt Gott die Sündenstrafe, die ihm gebührt.

Ist das zu verrichtende Bußwerk festgesetzt, und besteht keinerlei Hindernis, so erteilt der Priester dem Pönitenten die Absolution. Sie beginnt mit der (auch in der Messe, bei der Kommunionausteilung, bei der Spendung der letzten Ölung und beim kirchlichen Stundengebet üblichen) deprekativen Formel:

„Misereatur tui omnipotens Deus et dimissis peccatis tuis perducat te ad vitam aeternam. Amen. Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum tuorum tribuat tibi omnipotens et misericors Deus. Amen. Dominus Jesus Christus te absolvat."

Bis hierher ist die Absolutionsformel ein bloßes Segensgebet; nun folgt die indikative Lossprechung, die der Priester kraft der ihm von der Kirche mitgeteilten Rechtsvollmacht erteilt:

„Et ego auctoritate ipsius te absolvo ab omni vinculo excommunicationis et interdicti, in quantum possum et tu indiges. Deinde ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris † et Filii et Spiritus sancti. Amen."

Diese indikativ-autoritative Formel ist das Herzstück des ganzen Beichtsakraments (vgl. v. S. 228 Anmerkg. 10); sie tilgt die schwere Sünde, indem sie die unvollkommene Reue ergänzt, die vollkommene Reue krönt; sie bildet die Einlösung des *votum sacramenti*, ohne das außerhalb und vor der Beichte auch die vollkommene Liebesreue nicht sündentilgende Kraft besitzt (vgl. o. S. 123). Zu dem die Lossprechung einleitenden Segensgebet und der *ex opere operato* wirkenden sakramentalen Formel tritt als abschließender Teil der Absolutionsformel ein weiteres Segensgebet, das die Anrechnung der guten Werke Christi, aller Heiligen und des Pönitenten selbst zur Sündenvergebung erfleht.

„Passio Domini nostri Jesu Christi, merita beatae Mariae virginis et omnium sanctorum, quidquid boni feceris et mali sustinueris, sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiae et praemium vitae aeternae. Amen."

Mit dem christlichen Gruß: *Laudetur Jesus Christus!* entläßt der Priester den Beichtenden, der in stiller Andacht für das Gnadengeschenk der Sündenvergebung dankt und seine Bußgebete verrichtet.

So wirkt im Bußsakrament eine Mehrzahl von Elementen zusammen: ein willentlicher Akt der Reue, das Gebet des Beichtvaters, die heilige Formel des Priesters, die Verdienste Christi und aller Heiligen, ja, des Sünders selbst, und endlich das Bußwerk, die Bußleistung des Pönitenten. Leistung und Gnade vereinen sich und vermitteln Vergebung der Sünden, Heil und Seligkeit (vgl. Concil. Tridentin. sess. 6 c. 14; Denzinger Nr. 690). Über allem aber steht die *lex sacra*, das heilige Gesetz Gottes, das unbedingte Anerkennung fordert. Sünde ist Übertretung des göttlichen Gesetzes, darum ist die Buße letzten Endes nichts anderes als die Wiederherstellung der verletzten Heiligkeit des Gesetzes. So viele mystische und sakramentale, juridische und evangelische Elemente auch im Beichtsakrament verbunden sind, Beichte und Buße sind erstlich und letztlich doch eine Erscheinungsform der Gesetzesreligion. Darum bieten sie all die Segnungen der Gesetzesreligion und Gesetzesethik, aber in gleicher Weise auch alle ihre Gefahren und Mißbräuche. Gerade im Beichtwesen wird jene in der Gesetzesreligion wurzelnde Seelenkrankheit der Skrupulosität, an der so viele fromme Katholiken leiden, akut; die Beichte ist nicht nur eine Stätte des Trostes, der Hilfe und Gesundung, sondern auch ein Ort der Seelenangst und Seelenqual, jener Angst und Not, welche die Gesetzesreligion in empfindsamen Seelen erzeugt und für die sie kein radikales Heilmittel hat.

Kapitel 5

DIE SKRUPULOSITÄT

Während der strenge Gesetzesgedanke sich als wichtiges Hilfsmittel bei der religiösen und sittlichen Erziehung stumpfer und wenig empfindlicher Durchschnittsmenschen erweist, bedeutet er für zarte und empfindsame Gemüter eine stete Quelle schwerer seelischer Konflikte, Ängste und Nöte. Wohl ist die „Angst", besser gesagt das Erschauern und Erzittern vor dem Göttlichen, ein Wesensstück der Religion; Bangen und Beben gehören zur echten Frömmigkeit. Selbst das innigste Gottvertrauen muß die Furcht vor der ewigen göttlichen *maiestas* zum Hintergrund haben; denn auch der Gott

der Liebe ist und bleibt stets *rex tremendae maiestatis*. Aber wenn der Gesetzesgedanke herrscht, dann kann in feinen und empfindlichen Gemütern keine Zuversicht und Liebe zum Ewigen aufkommen, dann schauen sie fortwährend den furchtbaren Gott, der eifert und wacht, zürnt und richtet. Dann geht ihr ganzes Sinnen und Trachten nur darauf, in peinlicher Sorgfalt alle Gebote, die der Ewige dem Menschen stellt, zu erfüllen. Doch alle Gewissenhaftigkeit, aller redliche Wille, alles ernste Bemühen schafft keinen Frieden; das angespannte Streben, das heilige Gesetz bis ins letzte getreu zu erfüllen, erhöht nur die Unruhe und Ungewißheit des Herzens. So wird das Gesetz, das zum Segen dienen sollte, zu einem furchtbaren Fluch; es ängstigt und peinigt die Gewissen der Frommen ohne Unterlaß. Diese Gewissensangst wächst sich in melancholisch veranlagten Gemütern zu einer schweren seelischen Krankheit aus, welche alle Lebensfreude und Lebenskraft lähmt und bisweilen zum völligen geistigen Zusammenbruch führt, bisweilen aber auch mit der radikalen Selbstbefreiung von jeglichem Gesetzesgedanken endet. In allen Gesetzesreligionen lassen sich diese verhängnisvollen seelischen Wirkungen des strengen Gesetzesgehorsams studieren; in besonderer Deutlichkeit treten sie in dem spätmittelalterlichen und nachtridentinischen Katholizismus zutage. Die fortgesetzte Häufung kirchlicher Entscheidungen in kultischen und sittlichen Fragen, die immer weiter spezialisierte moraltheologische Kasuistik, endlich die Ausbildung des Beichtwesens — all das beförderte das Aufkommen und die Verbreitung jener gefährlichen Krankheit, welche durch die katholischen Moraltheologen mit dem Namen „Skrupulosität" bezeichnet wurde (im Spätmittelalter gebrauchte man auch den Ausdruck „*pusillanimitas*"). Sie ist geradezu zur „endemischen" Krankheit des Katholizismus geworden, von der die wenigsten katholischen Frommen gänzlich verschont bleiben. Niemand kann die Zahl ihrer Opfer zählen; sie befällt vor allem jugendliche Menschen; Frauen ergreift sie häufiger und leichter als Männer. Ganz besonders wütet sie in Mönchs- und Nonnenklöstern wie in Priesterseminaren. Ein ehemaliger Angehöriger eines süddeutschen Priesterseminars erzählte dem Verfasser, daß sämtliche Alumnen seines Seminars in stärkerem oder geringerem Grade Skrupulanten waren. Jeder, der mit dem katholischen Frömmigkeitsleben intim vertraut ist, weiß, welch zerstörende Wirkungen diese tückische Krankheit unter den katholischen Frommen anrichtet. Selbst jene katholischen Theologen,

die dem Verfasser dieses Buches Übertreibungen und Entstellungen in der Schilderung der Skrupulosität vorgeworfen haben, mußten ausdrücklich bekennen, daß die Zahl der Skrupulanten „relativ beträchtlich" ist, ja daß „unsäglich viel Skrupulosität und eingebildete oder eingeredete Gewissensqual in katholischen Beichtstühlen ein- und ausströmt[20]". Die Skrupulosität ist geradezu die Seelenkrankheit der römischen Frömmigkeit; sie ist keine zufällige Erscheinung, sondern die natürliche Folge des überspannten Gesetzesgedankens und der das sittliche Leben atomisierenden Kasuistik.

Die Skrupulosität äußert sich keineswegs nur in einer, sondern in verschiedenen Formen. Je nach dem Bildungsgrad, dem Beruf, der Vergangenheit des Frommen kann sie ganz verschiedene Gestalten annehmen. Doch lassen sich die mannigfachen Krankheitsfälle auf drei Haupterscheinungen reduzieren, die häufig, bei allen schweren Fällen stets, vereint sind.

1. Die Skrupulosität ist zunächst innere Angst wegen vergangener (vermeintlicher oder wirklicher) Sünden. Der Skrupulant wittert überall schwere Sünden; in jeder Übertretung eines (auch nur leichten) sittlichen oder kirchlichen Gesetzes vermutet er eine Todsünde. Fehltritte und Versäumnisse, die weit zurückliegen, treten ihm in furchtbarer Gestalt vor die Seele und erscheinen ihm als fluchwürdige Verbrechen. Bloße Versuchungen, Anwandlungen von Zorn, Haß und sinnlicher Begierde dünken ihm bereits als freiwillige Handlungen, darum als schwere Sünden. Alle Augenblicke glaubt er den Stand der heiligmachenden Gnade verloren zu haben und in den Rachen des Teufels gefallen zu sein. Immer wieder macht er gewaltsam seelische Anstrengungen, um „vollkommene Reue" *cum voto sacramenti* zu „erwecken". Sobald wie möglich, spätestens am Samstag nachmittag (wo in allen Kirchen die Priester Beicht hören), eilt er zum Beichtstuhl. Aber noch am gleichen Abend glaubt er durch irgendeinen aufsteigenden Glaubenszweifel oder sinnlichen Gedanken die heiligmachende Gnade verloren zu haben, und am Sonntag morgen sucht er bereits wieder den Beichtstuhl auf, um sich von dieser möglicherweise schweren Sünde zu reinigen. Ja, es kommt sogar vor, daß Skrupulanten an einem Tage mehrmals

[20] Daniel Feuling, O. S. B., Das Wesen des Katholizismus, 1920, 27; Peter Lippert, S. J., Stimmen der Zeit, 1920, 461.

ihren Beichtvater aufsuchen, um ihre vermeintliche Sünde zu bekennen und die Absolution zu empfangen. Von Alfons von Liguori, dem „Patron" der Skrupulanten, ist das ausdrücklich bezeugt. Aber auch in der Gegenwart sind solche Fälle nicht ganz selten. So ist dem Verfasser bekannt, daß ein Alumne eines Priesterseminars bisweilen fünfmal an einem Tage beichtete und die Absolution empfing.

2. Selbst die priesterliche Absolution vermag dem armen Skrupulanten nicht Trost und Frieden zu spenden. Immer wieder taucht wie ein schreckliches Gespenst die Frage auf: War denn die Beichte gültig? War denn deine Gewissenserforschung genügend eindringlich und ernst? Hast du nicht etwa oberflächlich über deine Sünden nachgedacht? War die Reue wirklich echt und tief? War es keine bloße Scheinreue, keine Selbsttäuschung? Und war denn dein Sündenbekenntnis vollständig? Hast du nicht eine schwere Sünde vergessen oder verschwiegen oder eine solche nicht genügend deutlich gekennzeichnet? Und ist nicht diese letzte Beichte ungültig gewesen, weil eine frühere aus einem solchen Grunde nichtig war? Die Angst wegen der Gültigkeit früherer Beichten treibt die Skrupulanten dazu, „Generalbeichten" über das ganze Leben abzulegen, um dadurch den Stand der heiligmachenden Gnade gewiß zu erlangen. Doch auch dieses Mittel bringt nur selten den ersehnten Herzensfrieden.

Noch quälender als der Zweifel an der Gültigkeit der Beichte ist die Angst, unwürdig zum Sakrament des Altars zu gehen oder gegangen zu sein. Der unwürdige Sakramentsempfang ist ein „Gottesraub", ein furchtbares Sakrilegium, das Gottes schwerstes Gericht herbeizwingt. „Wer unwürdig von diesem Brot isset und von diesem Kelche trinket, der ist schuldig am Leib und Blut des Herrn . . . der isset und trinket sich ein Gericht" (1. Kor. 11, 27 ff). Diese Gedanken erregen in der Seele dessen, der sich anschickt, zum Tisch des Herrn zu gehen, die heftigsten Folterqualen. Bist du im Stand der Gnade? Darfst du hintreten zum Altare? Häufig erliegen Skrupulanten diesen Ängsten und unterlassen den Sakramentsempfang. Zumeist aber wagen sie es doch, entweder ermuntert durch den Zuspruch des Beichtvaters oder genötigt durch die äußeren Umstände, um peinliches Auffallen zu vermeiden oder bei Pflichtkommunionen (wie sie Schülern und Alumnen vorgeschrieben sind) dem äußeren Gesetz zu genügen. Um so furchtbarer sind die Ge-

wissensqualen, die dem Sakramentsempfang folgen. Du hast gegen Gott gefrevelt, dadurch, daß du unheilig dem Allerheiligsten genaht bist; du bist verflucht, rettungslos dem Rachen des Teufels verfallen, ausgeschlossen vom ewigen Heil. So werden Beichte und Kommunion, welche tiefsten Frieden und reinste Seligkeit dem Herzen bringen sollten, bei manchen zur nie versiegenden Quelle der Seelenpein und Gewissensnot.

3. Die Skrupulanten quälen sich jedoch nicht nur wegen vergangener Sünden, Beichten und Kommunionen, sie mühen sich ständig vergeblich ab, einen Gewissensentscheid für die Gegenwart zu treffen. Sie sind außerstande, sich selbst das *dictamen conscientiae* zu bilden. Wie ein furchtbares Ungeheuer steht vor ihnen das Gesetz der Kirche. In allen Kleinigkeiten des Lebens fragen sie sich: Fällt das unter das Gesetz. Ist das erlaubt oder unerlaubt, geboten oder nicht geboten? Hinter allem wittern sie Sünde, überall vermuten sie kirchliche Vorschriften und Entscheidungen; hinter den harmlosesten Dingen glauben sie Unkeuschheit und Unzucht zu sehen. Vor dem anderen Geschlecht empfinden sie namenlose Angst, in der Furcht, ihre Reinheit zu verletzen. In ihrer Unsicherheit und Unselbständigkeit wenden sie sich immer an den Beichtvater und holen sich bei ihm Rat und Aufklärung. Alfons von Liguori, das Musterbeispiel eines Skrupulanten, „trank keinen Tropfen Wasser, ohne vorher seinen Beichtvater um Erlaubnis zu bitten". So sehr hat der Gesetzesgedanke die gesunde sittliche Urteilskraft verdunkelt, so sehr hat die Unsumme der Kirchengebote das natürliche ethische Empfinden verwirrt, daß es dem Skrupulanten nicht mehr möglich ist, sich selbst auf sittlichem und religiösem Gebiete zurechtzufinden. Er ist in allem völlig abhängig vom Beichtvater, von dem er sich führen lassen muß wie ein unwissendes Kind. In der Skrupulosität ist der Gedanke der Heteronomie, der Fremdgesetzlichkeit auf die Spitze getrieben; so schrill und laut ertönt der von außen kommende Gesetzesruf, daß die Stimme des Gewissens im eigenen Innern nicht mehr vernommen werden kann.

Die Skrupulosität ist eine qualvolle Krankheit, durch welche so viele fromme Katholiken an Leib und Seele zugrunde gerichtet werden. Die Lehrbücher katholischer Moraltheologie enthalten eine sorgsame Diagnostik und Therapie dieser gefährlichen Krankheit. Was sie in erster Linie als Gegenmittel empfehlen, ist absolute Unterordnung des Beichtkindes unter den Beichtvater, der

ihm die volle Verantwortung für das Seelenheil abnimmt. Ein zweites Mittel ist die Anweisung, nur dann etwas als schwere Sünde zu betrachten, wenn absolute Sicherheit darüber besteht; waltet dagegen ein Zweifel, so soll der Skrupulant ruhig (nach dem Axiom des Probabilismus) handeln und, wenn ihm Gewissensbedenken kommen, diese unterdrücken und nicht beichten. Ferner gebietet der Beichtvater dem Skrupulanten unter allen Umständen trotz aller Ängste und „Versuchungen des Teufels" zur Kommunion zu gehen. Das radikalste Mittel aber, das einzelne katholische Moralisten empfehlen, ist die zeitweilige Suspension des Gesetzes überhaupt: *Dilige et fac quod vis.* Der Kranke soll einen Akt der übernatürlichen Gottesliebe erwecken und willens sein, in allem Gott zu gefallen, und dann in souveräner Freiheit handeln. Diese Mittel vermögen in der Hand eines weisen, klugen und innerlich freien Beichtvaters eine tatsächliche Linderung, ja bisweilen sogar völlige Heilung dieses Übels herbeizuführen. Freilich ist die große Mehrzahl der Beichtväter selbst so sehr von dem Gesetzesgedanken gefangengenommen und selbst irgendwie von der Skrupulosität angesteckt, daß sie nicht imstande sind, diesen friedlosen Menschen Ruhe und Gewißheit zu schenken. Nicht wenige Beichtväter verschlimmern sogar die Krankheit durch taktloses und ungeschicktes Verfahren und verstricken die gepeinigten Gewissen immer mehr in die Netze der Skrupulosität.

Die Skrupulosität ist die typische Krankheit der römischen Kirchenfrommen. Aber eine tragische Ironie liegt darin, daß gerade bedeutende kasuistische Morallehrer von dieser Krankheit am ärgsten befallen und so ein Opfer ihres eigenen ethischen Systems geworden sind. Der bekannte Jesuit Lehmkuhl, dessen moraltheologisches Lehrbuch und dessen *Casus conscientiae* zahllose katholische Priester als Richtschnur für ihr seelsorgerliches Wirken benützen, war selbst so skrupulös und unsicher, daß er (wie dem Verfasser von einem strenggläubigen katholischen Geistlichen versichert wurde) unfähig war, Beichte zu hören. Das krasseste Beispiel für die Skrupulosität ist der moraltheologische *doctor ecclesiae* selbst, Alfons von Liguori. Dieser Heilige, dessen Schriften vom apostolischen Stuhl feierlich belobt und anempfohlen und von den kasuistischen Moraltheologen als höchste Autorität angeführt werden, war der armseligste Skrupulant, ständig gepeinigt von höllischer Angst, völlig unsicher und schwankend, gänzlich unfähig zu selbständigem sittlichen Ur-

teilen und Handeln. Die Lebensbeschreibung des Heiligen aus der Feder eines seiner Ordensmitglieder beleuchtet in aller Schärfe die religiöse Qualität dieses „Kirchenlehrers"; sie ist zugleich ein beredtes und psychologisch wertvolles Dokument jener katholischen Seelenkrankheit.

„Die dichtesten Finsternisse lagerten sich um seinen Geist und ließen ihn nicht nur die Reinheit seines Gewissens nicht sehen, sondern bewirkten auch, daß er sich in ein Meer von Sünden und Fehlern versenkt erblickte. Überall gewahrte er Sünde, bei jedem Schritt fürchtete er zu stürzen, die namenlose Angst, in der Ungnade Gottes zu sein, verfolgte ihn auf allen Wegen. Er, der tausend und tausend Seelen geleitet, schien unfähig, auch nur eine seiner Handlungen zu beurteilen; er, der der Welt die Maßstäbe der Sittlichkeit in die Hand gab, war in eine Perplexität geraten, die schwer bei dem scheuesten Anfänger im geistlichen Leben zu finden ist.

Es machte einen betrübenden Eindruck, wenn man den Heiligen sah, in Tränen aufgelöst, in unerhörter Gewissensangst; wenn man ihn seufzen hörte: ‚Wer weiß, wer weiß, ob ich in der Gnade Gottes bin, und ob er mich rettet?', wenn man ihn vor seinem großen Kreuz in flehender Stellung erblickte und ihn beten hörte: ‚Mein Jesus, laß mich nicht verdammt werden', oder ‚Verstoße mich nicht in die Hölle, denn in der Hölle liebt man dich nicht.' Oft kam es ihm vor, in der Hölle zu sein. Ein Pfarrer, der ihn besuchte, fand ihn ernst; er sagte: ‚Monsignore, ich sehe Sie melancholisch, Sie müssen doch fröhlich sein!' — ‚Fröhlich?' erwiderte Alfons, ‚ich leide Höllenqualen.' Von besonderer Bitterkeit wurde dieses Leid, wenn es ihn, was häufig geschah, gerade dann überfiel, wenn er den göttlichen Heiland genießen wollte. Er brannte von dem heißesten Verlangen nach der Kommunion, auf der anderen Seite hielt ihn der Gedanke seiner Unwürdigkeit, die Furcht, seine Kommunion könnte zu einem Sakrileg werden, mit marternder Gewalt zurück. Oft konnten ihn nur lange Zusprüche trösten; ein paar Male war alles Zureden umsonst . . ., mehrmals steigerte sich seine Angst derart, daß man fürchtete, er könnte den Verstand verlieren, so trostlos, so gepreßt war er, und so erschütternde Klagen ließ er hören.

Den vollen Ausdruck der Hingebung fand er im Gehorsam gegen seine geistlichen Führer . . . Zu P. Villani schleppte er sich öfters, so lange er noch gehen konnte, in den Stunden ärgster Bedrängnis, zuweilen sogar des Nachts . . ., um ein Gebot des Gehorsams zu vernehmen, in welches er sich vor seinen Feinden wie ein gehetztes Wild flüchten konnte."

„Als Bischof gab er Frauen nur in Gegenwart eines Dieners Audienz, einer ganz alten Frau einmal in der Weise, daß sie auf dem einen Ende einer langen Bank saß, er, ihr den Rücken kehrend, auf dem anderen Ende. Bei der Firmung von Frauen berührte er, wenn er den kirchlich vorgeschriebenen Backenstreich geben mußte, nie die bloße Wange, sondern die Kopfbekleidung der Firmlinge[21]."

[21] Dilgskron, Leben des heiligen Bischofs und Kirchenlehrers Alfons von Liguori, Regensburg 1887, II, 472 ff.

Es ist erschütternd zu sehen, wie dieser *doctor ecclesiae*, dieser meistgefeierte Moraltheologe der römischen Kirche nichts von Gottes schenkender Liebe erfahren hat. „Es gibt keine glänzendere Apologie des Protestantismus als die Heiligsprechung dieses Mannes. Wenn dieser Mann des Gesetzes, der Höllenangst und des Unfriedens das christliche Ideal darstellte, müßte die Menschheit Jesus verfluchen[22]." Alfons von Liguori ist das eindringlichste Beispiel für die furchtbaren Gefahren, welche die katholische Gesetzesethik für empfindsame oder gar krankhaft veranlagte Seelen in sich birgt. Sie muß, wenn nicht Mystik und Evangelium das Übergewicht erlangen, zu einer schrecklichen Zerstörung des Seelenlebens führen und den Ruin des Christentums herbeiführen.

Wie furchtbar ist der Gegensatz dieser die Seelen peinigenden Gesetzesreligion zu der frohen Botschaft Jesu, jener Frohbotschaft, welche vielen dieser Armen von ihren Seelenführern vorenthalten wird! Jesus kannte diese Kranken, die durch die Kasuistik der Rabbinen an den Rand der Verzweiflung gebracht waren, und er zeigte ihnen den Ausweg aus ihrer Gewissensqual. Ihnen und allen, die durch die römische Gesetzesreligion um den Frieden ihrer Seele gekommen sind, gilt sein wunderbares Trostwort:

„Kommt her zu mir, alle, die ihr euch abmüht unter der Last (des Gesetzes), und ich will euch erquicken. Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir, denn liebreich bin ich und demütig von Herzen, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist sanft, und meine Last ist leicht zu tragen." (Matth. 11, 28 ff.)[23].

Die Auswüchse des religiös-ethischen Gesetzesgedankens in der römischen Kirche sind schrecklich, seine Folgen und Wirkungen unheilvoll, bisweilen seelenmordend. Dennoch dürfen wir ihn nicht absolut verwerfen. Als Erziehungsmittel zur inneren Freiheit hat das Kirchengesetz eine unschätzbare Bedeutung. Gehandhabt von starken religiösen Persönlichkeiten, vermag es wertvolle Dienste in der religiös-sittlichen Beeinflussung der Massen zu tun. Solange das Gesetz nur eine pädagogische Funktion im großen kirchlichen Organismus hat, kann es wahren Segen stiften. Sobald freilich dieses pädagogische Hilfsmittel zum Selbstwert wird, geht die Gleichgewichts-

[22] Paul Wernle, Einführung ins theologische Studium, 241.

[23] Jesus meint mit diesem Worte nicht die Mühsal des Lebens, sondern die durch die Pharisäer noch vergrößerte „Last" des Gesetzes (Matth. 23). Vgl. Roman Woerner, Die frohe Botschaft nach Matthäus, 1922, 136.

lage verloren; sobald die nomistische Religion, die nur eine Komponente des katholischen Lebens ist, das Übergewicht über die mystisch-evangelische Hochreligion erlangt, oder gar — in Verbindung mit dem juridisch-hierarchischen Element — alle anderen Komponenten des Katholizismus besiegt, entstehen jene schrecklichen Verzerrungen und Entstellungen des Christentums, die nicht scharf genug gegeißelt werden können. Aber auch hier heißt es: *abusus non tollit usum.* Auch der schlimmste Mißbrauch eines Prinzips, einer Idee raubt dieser nicht ihre innere Berechtigung. Das Gesetz soll den erziehungsbedürftigen Massen ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν werden, es soll sie emporführen zu den reinen Höhen des Gottesumganges, es soll in ihnen den Geist des Opfers, des Gebetes, der Liebe lebendig werden lassen. Von dem Kirchengesetz sollte dasselbe gelten, was Paulus, Jesu Spuren folgend, von der jüdischen Thora sagt: πλήρωμα νόμου ἀγάπη (Röm. 13, 10). Das harte und strenge Gebot der Kirche sollte nur dem νόμος Χριστοῦ, dem großen Gesetz Christi dienen. Nur dann hat der kirchliche Legalismus ein Recht, wenn hinter ihm das große paulinische Axiom steht: οὐκ ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ (1. Kor. 9, 21).

Kapitel 6

DIE GUTEN WERKE UND ABLÄSSE

Wie im Judentum, Islam und Mazdaismus, so ist auch im römischen Katholizismus die Gesetzesreligion und Gesetzesmoral eng verschwistert mit der Religion und Sittlichkeit der guten, verdienstlichen Werke. Das Gesetz bestimmt das Minimum von religiös-ethischen Leistungen, das notwendig ist, um nicht der ewigen Seligkeit verlustig zu gehen. Der Mensch kann und soll aber über die gesetzlich vorgeschriebenen Werke hinaus Gutes wirken. Sein Gottesumgang soll sich nicht nur auf die pflichtmäßigen Gebete und auf die gebotene Teilnahme am Gottesdienst beschränken, sein Opfer soll nicht nur die Erfüllung der harten Gesetzeswerke sein und in der Meidung von Sünden bestehen, seine Nächstenliebe soll mehr umfassen als die Freiheit von Haß, Feindschaft und grober Selbstsucht. Das Leben des Frommen soll ein stetes Gebets-, Opfer- und Liebesleben sein. Weil aber der Durchschnittsmensch in seiner Schwerfälligkeit, Stumpfheit und Selbstsucht sich nicht von selbst zu diesem höheren Leben aufschwingt, darum locken

die Gesetzesreligionen mit dem irdischen und himmlischen Lohn, mit welchen Gott jene „guten Werke" überreich heimzahlt. Wenn diese Religionen die Verdienstlichkeit des „Betens, Fastens und Almosengebens" verkünden, so wollen sie damit nichts anderes als die Massen zu einem Höchstmaß des religiösen und sittlichen Lebens anspornen. Wie der Gesetzesgedanke, so hat auch der Gedanke des Verdienstes nur eine pädagogische Bedeutung. Richtig verstanden, bezieht er sich nur auf die Unmündigen und Erziehungsbedürftigen, während die Reifen und Starken, die aus reiner Gottesliebe wirken, seiner nicht bedürfen.

Als Universalreligion und Universalkirche mußte der Katholizismus auch die Religion der verdienstlichen Werke in sich aufnehmen. Schon das Judenchristentum, dessen literarischen Niederschlag wir im Matthäusevangelium und im Jakobusbrief finden, verfocht die der paulinischen Heilserfahrung widersprechende Idee des *meritum* und konnte sich dabei auf Jesus berufen. „Wer einem von diesen Geringsten auch nur einen Becher frischen Wassers zu trinken reicht, weil er ein Jünger ist, wahrlich ich sage euch, es wird ihm nicht unbelohnet bleiben" (Matth. 10, 42), lautet die Fassung eines Jesuswortes bei Matthäus. Dieser judenchristliche Verdienstgedanke wurde im Abendlande neu belebt durch Cyprian. „Er ist der Vater der römischen Lehre von den guten Werken[24]"; er ist es auch, der in aller Schärfe den Gedanken vertrat, daß der Mensch durch Buße Genugtuung für seine Schuld leisten und so Gott versöhnen müsse: *„Dominus nostra satisfactione placandus est"* (De laps. c. 17). *„Operationibus iustis Deo satisfieri, misericordiae meritis peccata purgari"* (De opere et eleemos. c. 5). In der vulgären Frömmigkeit ist dieser Gedanke durch alle Jahrhunderte hindurch lebendig geblieben. Die Theologie hat jedoch diesen judenchristlich-cyprianischen Leistungsgedanken stets durch die Betonung des Gnadengedankens in Schach gehalten, so daß er sich nie in seiner vollen Einseitigkeit auswirken konnte.

Eine ganz eigenartige Kombinierung mit dem Gnadengedanken und dem kirchlichen Rechtsgedanken hat die Idee des *meritum* im Ablaßwesen erfahren. Mit Unrecht pflegt die protestantische Polemik das Ablaßwesen nach den groben Mißbräuchen des Spätmittelalters zu beurteilen, welche Luther auf die Bahn des Refor-

[24] Adolf Harnack, Dogmengeschichte I⁴ 466, Anm. 4.

mators trieben. Das Ablaßwesen hat eine komplizierte historische Vorgeschichte[25] und ist auch in seiner heutigen Form ein äußerst verwickeltes religiöses Phänomen. Unter Ablaß ist keineswegs die Nachlassung von Sünden zu verstehen, wie sie im Bußsakrament erfolgt, sondern der Erlaß zeitlicher Sündenstrafen[26]. Durch die Absolution (außerhalb des Bußsakramentes durch die vollkommene Reue *cum voto sacramenti*) wird wohl die schwere Sünde samt der ewigen Höllenstrafe nachgelassen und die Seele in den Stand der heiligmachenden Taufgnade zurückversetzt, aber die zeitliche Strafe, welche der gerechte Gott über den sündigen Menschen verhängt und verhängen muß, ist damit nicht erlassen; der Sünder muß entweder in dieser Welt oder im Jenseits, im Fegfeuer, die ihm gebührende zeitliche Sündenstrafe abbüßen. Die schweren Bußstrafen, welche die alte Kirche verhängte, ehe sie Sünder in ihre volle Gnadengemeinschaft wieder aufnahm, waren Mittel, um diese Strafen abzutragen. Aber nicht nur diese Bußstrafen, sondern alle guten Werke, welche ein Frommer vollbringt, besitzen die Kraft, einen Teil der Sündenstrafen zu löschen. Die einfachste Form, in der ein Gläubiger sich von diesen Sündenstrafen befreien kann, ist der Ablaß. An die Stelle des schweren Bußwerkes, das nötig wäre, um die Strafe abzubüßen, setzt die Kirche ein leichtes geringfügiges, das im Grunde nur ein Symbol der Bußstrafe ist. Die Kirche ergänzt diese unscheinbare Leistung durch den *thesaurus supererogatorius*, den Schatz der überschüssigen Werke Christi und der Heiligen, und macht sie zu einer voll-

[25] Die alte Kirche pflegte die lange Bußzeit dann abzukürzen, wenn die dem Tode geweihten Martyrer den Büßenden libelli pacis ausstellten. Diese durch Irenäus und Cyprian bezeugte Sitte bildet den Ausgangspunkt für die Entwicklung des Ablasses. Im Mittelalter wurden schwere Kirchenstrafen erlassen, wenn der Büßer eine anstrengende Wallfahrt unternahm oder an einem Kreuzzug sich beteiligte oder eine fromme Kirchenstiftung machte. Die „Relaxation" der Buße geschah zuerst von Fall zu Fall durch den Bischof oder Bußpriester, später generell durch den Papst. Allmählich wurden die zum Erlaß der Sündenstrafen notwendigen Leistungen immer mehr vereinfacht. Zuletzt verschwand das Bewußtsein, daß es sich beim Ablaß um die Abtragung kirchlicher Bußstrafen handelt, vollständig. Der Ablaß wurde zu einer privaten Frömmigkeitsform, durch welche man die im Jenseits drohende Prüfungszeit abkürzen konnte.

[26] Im Mittelalter ist diese Unterscheidung noch nicht scharf durchgeführt. So gewährt Bonifaz VIII. den bekannten Jubiläumsablaß als „plenissimam omnium veniam peccatorum" (Mirbt 162).

wertigen Bußleistung [27]. Alle Gläubigen bilden zusammen eine innige Gemeinschaft, einen mystischen Leib, dessen Haupt Christus ist; die schwachen Glieder, die nur zu geringen Leistungen fähig sind, werden unterstützt von den Starken, welche heroische Werke der Gottes- und Bruderliebe vollbracht haben. „So ein Glied leidet, leiden alle Glieder, und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit" (1. Kor. 12, 26). Weil zwischen allen Gliedern des mystischen Leibes Christi die innigste Wechselwirkung besteht, darum können solche Ablässe *per modum suffragii* auch den im Purgatorium schmachtenden armen Seelen zugewendet werden.

Dieser feine und tiefe Gedanke, der hinter der theologischen Lehre von dem *thesaurus supererogatorius* steht, ist freilich durch die vulgäre Auffassung nicht minder verunstaltet und entstellt wie durch die kirchliche Verwaltung der Ablässe. Das naive Volk sucht möglichst viele Ablässe zu „gewinnen", um einen Schatz im Himmel zu haben und nach dem Tode den harten Fegfeuerstrafen zu entgehen, und um lieben Angehörigen den baldigen Eingang in die Himmelsseligkeit zu sichern. Man empfindet es als besondere Wohltat, daß dieser Weg zum Himmel so leicht zu wandeln ist. Dabei wird der Ablaß als ein automatisch-mechanisch wirkendes Mittel angesehen. „Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt" — dieses spätmittelalterliche Sprichwort veranschaulicht in durchaus zutreffender Weise die rohen Vorstellungen, welche viele ungebildete Katholiken mit dem Ablaß verbanden. Die Kirche hat sich wohl durch die dogmatische Theorie gegen die rohen Auswüchse des Ablaßwesens gesichert, aber durch die Praxis der Ablaßverleihung befördert sie bis zum heutigen Tage abergläubische und unterchristliche Meinungen.

---

[27] „Romanum pontificem, Petri clavigeri successorem et Jesu Christi in terris vicarium, potestate clavium . . . posse pro rationalibus causis concedere eisdem Christi fidelibus, qui caritate iungente, membra sunt Christi, sive in hac vita sint, sive in purgatorio, indulgentias ex superabundantia meritorum Christi et sanctorum, ac tam pro vivis quam pro defunctis apostolica auctoritate indulgentiam concedendo, thesaurum Jesu Christi et sanctorum, dispensare, per modum absolutionis indulgentiam ipsam conferre, vel per modum suffragii illam transferre consuevisse. Ac propterea omnes tam vivos quam defunctos, qui veraciter omnes indulgentias huiusmodi consecuti fuerint, a tanta temporali poena secundum divinam iustitiam pro peccatis suis actualibus debita liberari, quanta concessae et acquisitae indulgentiae aequivalet." (Leo X. Bulle „Cum postquam circumspectio tua", 1518; Mirbt S. 191 f.)

Die Zahl der Ablässe, mit denen sich der fromme Katholik bereichern kann, geht ins Unermeßliche[28]. Auf Schritt und Tritt, beinahe bei jedem Gebetlein, bei jedem guten Werk und jeder frommen Übung kann er einen Ablaß gewinnen. Je größer die Leistung, desto größer ist das Maß der nachgelassenen Sündenstrafen. Das Aussprechen des Wortes Jesus bewirkt einen Ablaß von 25 Tagen, d. h. dem Frommen werden 25 Bußtage der altkirchlichen Bußordnung nachgelassen; der Erlaß dieser 25tägigen Buße hat dann ein Äquivalent in der jenseitig-göttlichen Strafordnung. Das katholische Volk vereinfacht diese logische Kette dadurch, daß es unter 25 Tage Ablaß nichts anderes versteht, als eine Verkürzung der drohenden Fegfeuerzeit um 25 Tage.

Wer einen Mitchristen mit dem schönen Gruße „Gelobt sei Jesus Christus" anredet, oder diesen mit dem Rufe „In Ewigkeit. Amen" beantwortet, erlangt einen Ablaß von 50 Tagen; desgleichen derjenige, welcher sich mit dem Kreuzzeichen bezeichnet und dabei die Worte spricht: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes". Besprengt er sich gleichzeitig mit Weihwasser, so erhöht sich der Ablaß auf 100 Tage. Wer die kleine Doxologie: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste" usw. rezitiert, hat einen Ablaß von 100 Tagen gewonnen, desgleichen derjenige, der eines der folgenden kurzen Gebetlein spricht: „Lob und Dank sei ohne End' dem allerheiligsten Sakrament!", „Mein Jesus, Barmherzigkeit!", „O Maria, ohne Sünde empfangen, bitt' für uns, die wir zu dir unsere Zuflucht nehmen!", „Engel Gottes, mein Beschützer, dem des Höchsten Vaterliebe mich anvertraut hat, erleuchte, beschütze, leite, regiere mich!" Auch durch das Singen eines geistlichen Liedes kann man einen 100tägigen Ablaß erwerben; ebenso, wenn man für die Bekehrung der deutschen Protestanten die schöne Gebetsformel spricht: „*Domine Jesu, doce nos orare, sicut patrem orasti, ut omnes unum sint.*"

Ein Ablaß von 300 Tagen „ruht" auf folgenden „Stoßgebeten": „Süßes Herz Jesu, gib, daß ich immer mehr dich lieb'!", „Süßes Herz Mariä, sei meine Rettung!" Ein Ablaß von 7 Jahren und 7 Quadragenen ist mit der Erweckung der „drei göttlichen Tugenden" verbunden: „O mein Gott, ich glaube an dich, weil du die ewige Wahrheit bist. Ich hoffe auf dich, weil du die unendliche Barmherzigkeit bist. Ich liebe dich von ganzem Herzen und über alles, weil du das höchste, liebenswürdigste Gut bist." Auch durch das Anhören einer Predigt kann man einen Ablaß von 7 Jahren gewinnen. Papst Benedikt XIII. hat jedem Gläubigen, der den einfachen oder dreifachen Rosenkranz betet, für jedes Vaterunser und Ave-Maria einen Ablaß von 100 Tagen verliehen, was beim einfachen Rosenkranz 16 Jahre, beim dreifachen Rosenkranz (sogenannten Psalter) fast 50 Jahre ausmacht.

[28] Franz Beringer, S. J., Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch, 12., von der hl. Ablaßkongregation approbierte und als authentisch anerkannte Aufl., Paderborn, 1900, 850 S., gibt eine vollständige Liste aller Ablässe.

Ein vollkommener Ablaß aller Sündenstrafen ist dem zugesichert, der nach würdigem Empfang der Beicht und Kommunion knieend vor einem Bild des Gekreuzigten folgendes Gebet verrichtet und nach der Meinung des Heiligen Vaters 5 Vaterunser betet: „Siehe, o mein guter und süßester Jesus! Vor deinem Angesicht werfe ich mich auf die Knie, und mit der heißesten Inbrunst des Herzens bitte und beschwöre ich dich: durchdringe meine Seele mit lebhaften Gefühlen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, mit einem unerschütterlich festen Willen, mich zu bessern, — indem ich mit tiefer Rührung und im Schmerze meiner Seele deine heiligen fünf Wunden betrachte und dabei beherzige, was dir, o guter Jesus, dein heiliger Prophet David über dich in den Mund gelegt hat: ‚Sie haben meine Hände und Füße durchbohrt, sie haben alle meine Gebeine gezählt.'" Einen vollkommenen Ablaß erlangt auch derjenige, der während eines ganzen Monats täglich einmal das Gebet rezitiert: „Süßes Herz Jesu, gib, daß ich immer mehr dich lieb'" (vorausgesetzt, daß er einmal im Monat das Sakrament empfängt). Wer einmal in seinem Leben nach würdiger Beichte und Kommunion das nachstehende Gebet andächtig und mit wahrer Liebe zu Gott verrichtet, gewinnt einen vollkommenen Ablaß, der ihm in der Todesstunde zuteil wird, ohne daß er noch weiteres zu tun hätte, wenn er nur im Stande der Gnade sich befindet: „Herr, mein Gott! Schon jetzt nehme ich jede Art des Todes, wie es dir gefallen wird, mit allen ihren Ängsten, Leiden und Schmerzen von deiner Hand mit voller Ergebung und Bereitwilligkeit an." Sehr beliebt ist auch der sogenannte Sterbeablaß, d. h. der päpstliche Segen, den auf Grund eines allgemeinen Privilegiums der Priester den Schwerkranken nach Empfang der Wegzehrung und der letzten Ölung spendet, und der gleichfalls den vollkommenen Nachlaß aller zeitlichen Sündenstrafen bewirkt. Nach mehreren Gebeten spricht der Priester folgende Segensformel: „Dominus noster Jesus Christus Filius Dei vivi, qui beato Petro Apostolo suo dedit potestatem ligandi atque solvendi, per suam piissimam misericordiam recipiat confessionem tuam et restituat tibi stolam primam, quam in baptismate recepisti, et ego facultate mihi ab apostolica sede tributa indulgentiam plenariam et remissionem omnium peccatorum tibi concedo. In nomine Patris et Filii † et Spiritus sancti. Amen. Per sacrosancta humanae reparationis mysteria remittat tibi omnipotens Deus omnes praesentis et futurae vitae poenas, paradisi portas aperiat et ad gaudia sempiterna perducat. Amen." Gerade in der letzten priesterlichen Formel ist der Sinn des vollkommenen Ablasses ganz deutlich zu erkennen.

Das sind ganz wenige charakteristische Beispiele aus der unübersehbaren Zahl der Ablässe, welche die Kirche den Gläubigen verliehen hat und noch immer verleiht. Eine eigene Behörde in Rom — die Ablaßkongregation — ist nötig, um den *thesaurus ecclesiae* zu verwalten. Das katholische Volk wird nicht müde, diese kirchlichen „Gnadenschätze" sich zunutze zu machen, um sich den Weg zur ewigen Seligkeit zu erleichtern. Dieses Ablaßwesen bedeutet für das evangelische Empfinden eine betrübliche Degradation des Gebetes. Die geheimnisvolle Zwiesprache der Seele

mit dem Göttlichen wird zu einer äußeren Leistung, einem mechanischen Mittel und Instrument erniedrigt, durch das man Sündenstrafen abträgt; ja, was noch schlimmer ist, zu einer Rechengröße, die man addiert und multipliziert, und mit der man dem ewigen, heiligen Gott vorrechnet. Das Gebet verliert so in den Augen vieler ungebildeter Katholiken seinen köstlichen Eigenwert und wird lediglich um der darauf ruhenden Ablässe willen geschätzt. Anderseits verbirgt sich hinter diesen gräßlichen Zerrbildern der Gebetsfrömmigkeit doch ein erhabener und schöner Gedanke: das Gebet hat die wunderbare Macht, alle Sündenstrafen abzutragen und den Himmel aufzuschließen. Nicht schwere und harte Bußleistungen sind nötig, nein, ein schlichtes Gebet: „mein Jesus, Barmherzigkeit!" genügt, um Nachlassung der verdienten Bußstrafe zu erlangen. Dieser Strafnachlaß ist ein Geschenk, das die Kirche um der Verdienste Christi und seiner Heiligen willen den Gläubigen spendet; die Eigenleistung ist ja nur ein Minimum, nur ein schwaches Symbol für die gebührende Leistung, eine Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit, die Strafe fordert und fordern muß. Trotz der unleugbaren Verheerungen welche das Ablaßwesen im religiösen Leben angerichtet hat und immer noch anrichtet, hat es auch unverkennbaren Segen in den breiten Volksmassen gestiftet. Wie grotesk auch die Übertreibung der dogmatischen Ablaßformel des Tridentinums sein mag, ein Körnchen Wahrheit birgt sie doch in sich, wenn sie sagt: „*Indulgentiarum usum populo christiano maxime salutarem esse*" (sess. 25; Denzinger 862). Derjenige freilich, dem an Jesu Parabeln vom betenden Zöllner und vom verlorenen Sohn Gottes schenkende und vergebende Vaterhuld aufgegangen ist, wird den ganzen Wust der Ablässe von sich schleudern. Wer die kostbare Perle gefunden hat, der gibt den ganzen *thesaurus ecclesiae* hin.

III. Abschnitt

Die juridisch-politische Kircheninstitution

Kapitel 1

SICHTBARE RECHTSKIRCHE UND UNSICHTBARE GEISTKIRCHE

Der Katholizismus ist eine proteusartige Größe, die uns immer wieder ein neues Gesicht zeigt. Kaum haben wir geglaubt, sein wahres Antlitz geschaut zu haben, so wandelt er sich bereits und tritt uns in einer ganz anderen Erscheinung entgegen. Immer wieder sind wir versucht, eine Seite, eine Komponente, ein Strukturelement für sein Wesen zu halten. Diese Gefahr ist ganz besonders groß beim Anblick seiner rechtlich-hierarchischen Verfassung. Kein geringerer als der scharfsinnige Leipziger Kirchenrechtslehrer Adolf Sohm hat geglaubt, im äußeren Rechtsorganismus der katholischen Kirche ihr innerstes Wesen gefunden zu haben. „Das Wesen des Katholizismus besteht darin, daß er zwischen der Kirche im religiösen Sinn (der Kirche Christi) und der Kirche im Rechtssinn nicht unterscheidet. Die Kirche im Lehrsinn ist ihm zugleich die Kirche im Rechtssinn und umgekehrt. Die Kirche Christi ist ihm eine rechtlich verfaßte Organisation: das Leben der Christenheit mit Gott ist durch das katholische Kirchenrecht geregelt[1]". Diese rein juristische Wesensdefinition des Katholizismus empfängt die stärkste Stütze durch viele Selbstaussagen und Rechtsansprüche der päpstlichen Hierarchie. Ihre erste und letzte Sorge ist die Aufrechterhaltung, die Festigung und der Ausbau des großen kirchlichen Rechtssystems. Die zahllosen und verschiedenartigen religiösen und geistigen Kräfte, die im Katholizismus sich um den Vorrang streiten, müssen sich schließlich dem einen großen Gedanken der Rechtskirche beugen. Es liegt darum so nahe, in dem juridischen Element das Grundelement des ganzen Katholizismus zu erblicken,

[1] Wesen und Ursprung des Katholizismus, Leipzig 1912, 13 f.

dem sich alle anderen Elemente: das volkstümliche, legalistische, rational-theologische, sakramentale, evangelische und mystische unterordnen müssen.

Dennoch zeigt eine nähere Betrachtung, daß auch das juridische Element nur ein Wesenselement, aber keineswegs das konstituierende Element des Katholizismus bildet. Wenn dieses Element seit dem Mittelalter das Übergewicht über die anderen Elemente erlangt und dadurch dem ganzen römischen Katholizismus ein juridisches Gepräge gegeben hat, so liegt hier lediglich eine Gleichgewichtsverschiebung vor, die nicht absolut unkorrigierbar ist. Und wenn seit Jahrhunderten die äußere Rechtskirche mit der Geisteskirche Christi so gut wie in eins gesetzt wird, so liegt hier ein Abfall vom wahren katholischen Ideal vor, von dem diese Verwechselung ausgeschlossen ist. Der Katholizismus ist wesentlich Universalreligion und Universalkirche. Der Universalismus aller religiösen und geistigen Kräfte, der das Wesen der katholischen Kirche ausmacht, umfaßt auch das juridisch-hierarchische Element und muß es umfassen; aber er kann in ihm nicht aufgehen.

Die Universalkirche, welche die Fülle der Religionsformen in sich bergen will, die καθολική, die nach dem *communicare orbi terrarum* verlangt, bedarf einer äußeren Rechtsordnung als einer festen Schutzhülle, die sie vor dem Zerfließen behütet. Nur starke und stabile Institutionen machen es möglich, daß der katholische Universalismus seine organische Einheit bewahrt und sich nicht in ein buntschillerndes Religionsgemenge auflöst. Jede Kirche schafft sich eine, wenn auch noch so primitive, Rechtsordnung, um ihren religiösen Gehalt zu schützen und eine geregelte Pflege des kirchlichen Lebens zu ermöglichen. Ohne Kirchenrecht und Hierarchie vermag eine religiöse Gemeinschaft nicht die engen Grenzen des Sektentums zu durchbrechen und Stabilität zu gewinnen. Was aber für alle Kirchen gilt, auch für die evangelischen Kirchen, deren religiöse Grundlage doch unendlich einfach und eindeutig ist, das gilt in viel höherem Grade von jener Kirche, die nicht nur das Evangelium Christi (besser gesagt eine bestimmte Interpretation desselben), sondern alle religiösen Lebensformen in ihrem Schoße vereinigen will. Sie braucht rechtliche Institutionen als festes und starres Gehäuse, welches den kostbaren Kern des zarten religiösen Lebens gegen alle Gefährdung sichert. Die römische Kirche hat bis zum heutigen Tage das Bewußtsein des auxiliären Charakters aller

rechtlichen Institutionen nicht völlig verloren. Sie hat wenigstens in der dogmatischen Theorie die Rechtskirche nie mit der unsichtbaren Geisteskirche restlos identifiziert, sondern zwischen „Seele" und „Leib" der Kirche deutlich unterschieden. Zur „Seele der Kirche" gehören viele, die nicht zu ihrem Leibe, d. h. zur sichtbaren Kirchengemeinschaft gehören, während umgekehrt viele zum Leibe der Kirche gehören, aber die Zugehörigkeit zu ihrer Seele durch schwere Sünde eingebüßt haben (vgl. Augustins Wort o. S. 99). So wie die Seele den Leib an Wert unendlich überragt und ihn nur als ihr Werkzeug gebraucht, so überragt auch die *ecclesia invisibilis* ihren Körper, die sichtbare Kirchengemeinschaft, das juridische Kirchensystem. Der ganze umfassende hierarchisch-politische Apparat ist nur ein Instrument der pneumatischen *communio sanctorum*. Diese eminent katholische Auffassung (die freilich im römischen Katholizismus stark in Vergessenheit geraten ist) muß den Ausgangspunkt und Leitgedanken für die Beurteilung des konkreten kirchlichen Verfassungs- und Rechtswesens bilden.

Kapitel 2

DIE EPISKOPALE HIERARCHIE

Die römische Kirche bringt die Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit der äußeren rechtlichen Kirchenorganisation dadurch zum Ausdruck, daß sie das kirchliche Rechtssystem auf göttliche Anordnung zurückführt und als die Schöpfung des Gottessohnes Jesus Christus betrachtet. Das Kirchenrecht ist für sie das *ius divinum*, das sich zum natürlichen Recht ebenso verhält wie die göttliche Offenbarung zur natürlichen Vernunfterkenntnis: Der Gottmensch hat während seines irdischen Wandels die Kirche nicht nur als geistige Gemeinschaft begründet, sondern ebenso als rechtliche Heilsanstalt. Die kirchliche Verfassung ist — wenigstens in ihren Grundzügen — das Werk des geschichtlichen Jesus. Die spätere Kirche hat nur den Bau, dessen Fundamente Jesus gelegt, weitergeführt, nach außen immer stärker ausgebaut, nach innen immer reicher ausgestaltet. Diese Annahme einer Stiftung der ganzen kirchlichen Organisation durch Jesus widerspricht ebenso den geschichtlichen Tatsachen wie die Annahme einer Stiftung der Sakramente durch ihn. Der geschichtliche Jesus, der vom Glauben an die Nähe des Endreiches beseelt war, kann mit den Institutionen, Riten und Dog-

men der späteren Kirche in keinen unmittelbaren Zusammenhang gebracht werden (s. o. S. 17 ff.). Aber wie der gesamte Katholizismus im Pfingstwunder seine Geburtsstunde hat, so hat auch die juridisch-hierarchische Organisation der Kirche im Leben der jerusalemischen Urgemeinde ihre Keimzelle. Die zwölf Apostel, von denen der Herr selbst elf erwählt hatte als die künftigen Beisitzer beim messianischen Gericht, und zu denen nach des Judas Verrat und Selbstmord ein zwölfter aus den Urjüngern Jesu und den Zeugen seiner Auferstehung hinzu erwählt worden war, diese zwölf erscheinen allenthalben in der Apostelgeschichte als Träger göttlicher Autorität. Um sie schart sich die Gemeinde des Herrn; sie tragen die Gemeinde, nicht aber trägt umgekehrt die Gemeinde sie. Die „Vollmachten" der Reichsgottesverkündigung, der Krankenheilung und Dämonenaustreibung, die sie von Jesus zu seinen Lebzeiten empfangen und auf ihren Missionsfahrten ausgeübt hatten (Matth. 10, 5 ff.), erweiterten sich zu kirchlichen Amtsvollmachten in dem Augenblick, als die ἐκκλησία Χριστοῦ geboren war. Es war selbstverständlich, daß sie als die Abgesandten des Messias, als die Herolde des Gottesreiches, als die zum eschatologischen Richteramt Prädestinierten die autoritative Führung der jungen Christengemeinde übernahmen. Genau so wie diese Gemeinde eine Antizipation der großen eschatologischen Reichsgemeinde war, so waren auch diese „kirchlichen" Vollmachten eine Vorwegnahme jener richterlichen Vollmachten, die Jesus den Zwölfen feierlich verheißen hatte (Matth. 19, 28; Luk. 22, 30). Da die Apostel diese Gewalt nicht von der neubekehrten Gemeinde empfangen hatten, sondern vom Messias und Gottessohn selbst, ist hier im Kern der katholische Gedanke von der göttlich gestifteten Jurisdiktion und „kanonischen Mission" der Hierarchie erkennbar[2]. Wohl liegt jeder Gedanke einer Unterdrückung oder Entrechtung des Volkes fern; im Gegenteil zeigen gerade die Szene von der Wahl der Diakonen (Ap.-G. 6, 1 ff.) und das Sendschreiben der jerusalemischen Kirche an die Antiochener (Ap.-G. 15, 23 ff.) das enge Zusammenwirken der durch die Apostel repräsentierten Kirchenautorität mit der Gesamt-

[2] Codex Iuris Canonici can. 109: „Qui in ecclesiasticam hierarchiam cooptantur, non ex populi vel potestatis saecularis consensu adleguntur, sed in gradibus potestatis ordinis constituuntur sacra ordinatione, in supremo pontificatu ipsomet iure divino adimpleta conditione legitimae electionis eiusdemque acceptationis, in reliquis gradibus iurisdictionis canonica missione."

heit aller Gläubigen. Zwischen den führenden Aposteln und der Gemeinde der „Brüder" standen von Anfang an die „Ältesten" und die „Diakonen" (6, 1 ff.) als Inhaber eines regelrechten Kirchenamtes. So sind die Grundzüge der späteren katholischen Kirchenverfassung schon ersichtlich an der jerusalemischen Urgemeinde, so wie sie uns durch das Medium der Apostelgeschichte erscheint. Diese „Verfassung" übertrug sich auch auf die heidenchristlichen Gemeinden, die Paulus gegründet hatte. Die Autorität der Urapostel war in den paulinischen Gemeinden ebenso unbestritten wie der Vorrang der jerusalemischen Gemeinde als der *„radix et matrix ecclesiae"*. Selbst Paulus, der sich rühmt, sein Evangelium aus unmittelbarer Gottesoffenbarung empfangen zu haben, der sich vom erhöhten Christus zum Apostelamt berufen weiß (Gal. 1, 12), der jahrelang in keinem Zusammenhang mit der Urgemeinde stand (Gal. 1, 18), der bisweilen mit überlegener Ironie von den Uraposteln redet als den δοκοῦντες εἶναί τι, den δοκοῦντες στῦλοι εἶναι (Gal. 5, 6, 9), die ihm nur „Fleisch" und „Blut" sind, auch er kann nicht umhin, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und bei ihnen die Anerkennung seines Heidenevangeliums einzuholen, damit nicht sein ganzes Missionswerk „vergeblich" sei (Gal. 2, 3). Die lebendige Schilderung, die Paulus im Galaterbrief (2, 1 ff.) von seiner Zusammenkunft mit den Uraposteln gibt, beweist in gleicher Weise die durchaus selbständige Stellung, die er im Leben der Urkirche einnahm, wie die Autorität der Apostel, die vom Herrn selbst während seines irdischen Wandels zum Apostelamt ausgesondert waren. Gewiß übten diese (wenigstens zunächst) keinerlei unmittelbaren Einfluß auf die von Paulus gegründeten hellenistischen Gemeinden aus, deren Führer, Lehrer und Hirte allein der Völkerapostel war: ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν, das war nach Pauli Worten (Gal. 2, 9) das Ergebnis seiner Besprechung mit den Altaposteln. Dennoch ist die ihm auferlegte und von ihm übernommene Verpflichtung „der Armen (in der judenchristlichen Mutterkirche) zu gedenken" (Gal. 2, 10) ein deutlicher Beweis dafür, daß die Urapostel wie Paulus den engen Zusammenhang der *una sancta* zu wahren strebten. Die Kollekten der heidenchristlichen Gemeinden — man ist versucht, zu sagen der „Peterspfennig" des Urchristentums — knüpfte ein festes Band der Liebe zwischen den zerstreuten Christengemeinden der οἰκουμένη und der *ecclesia principalis* zu Jerusalem.

Die Autorität, welche die Apostel in den neugegründeten Gemeinden ausübten, war eine übernatürliche, göttliche. Sie war jedoch — trotz aller pneumatisch-charismatischen Ausrüstung — keine bloß persönlich-prophetische, sondern eine amtliche. Sie hatte ihre Quelle nicht in der Gemeinde, sondern in Jesus, dem Gottessohne selbst. Die Apostel sind „Abgesandte", „Stellvertreter" Christi: „Wer euch höret, der höret mich; und wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat" (Luk. 10, 16; vgl. Matth. 10, 40). Nicht die Gemeinde hat die Apostel in demokratischer Art zu Führern erwählt und mit Befugnissen ausgestattet, sie sind vielmehr von dem Herrn selbst ausgesandt, beauftragt und mit Vollmacht versehen, die Urapostel vom geschichtlichen Jesus, Paulus vom erhöhten und verherrlichten Christus. *„Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo"* — in dieser tertullianischen Formel (De praescr. 37) wird der Ursprung der kirchlichen Amtsgewalt am besten ausgesprochen. Wo immer die Apostel oder ihre Schüler auf ihren Missionsfahrten neue Gemeinden gründeten, bestellten sie die „Erstlinge", d. h. Erstbekehrten zu Aufsehern, Ältesten, Vorstehern — ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, προεστῶτες (vgl. Tit. 1, 8), die an ihrer Statt die Gemeinde leiten, „die Herde Gottes weiden" sollten (1. Petr. 5, 2; Ap.-G. 20, 28) und die ihnen verantwortlich waren. Wohl waren die Gemeinden nicht rechtlos; die Einsetzung in das Hirtenamt war auch von ihrer Zustimmung abhängig. Aber die Übermittler der geistlichen Befugnisse waren nicht die Gemeinden, sondern die Apostel, und nach ihrem Hinscheiden die von ihnen bestellten Leiter der Kirche. Clemens von Rom kennzeichnet die kirchlichen Verhältnisse am Ende des ersten Jahrhunderts sehr deutlich: τοὺς οὖν καταστα⸗θέντας ὑπ' ἐκείνων (den Aposteln) ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης (ad. Cor. 44, 3). Auf diese Weise pflanzte sich die Autorität der Apostel weiter auf die kommenden Generationen.

Das Kollegium der Ältesten empfing noch im ersten Jahrhundert eine monarchische Zuspitzung; aus der Schar der Presbyter trat als Führer der Gemeinde der Bischof hervor. Schon Ignatius von Antiochien († um 110) scheidet klar zwischen Bischof, Presbyterium und Diakonen (ad Smyrn. 8; ad Magn. 6). Alles soll die Gemeinde unter dem Vorsitz des Bischofs tun, „niemand darf etwas, was auf die Kirche sich bezieht, ohne ihn vollbringen".

Nur jene Taufe und Eucharistiefeier ist gültig, die von ihm oder seinem Bevollmächtigten abgehalten wird. „Was er für gut findet, das ist auch wohlgefällig bei Gott." Ignatius fordert strengste Unterordnung der Gemeinde unter den Bischof und die Ältesten. „Folget alle dem Bischof, wie Jesus Christus seinem Vater, und dem Ältestenkollegium wie den Aposteln[3]." Die Scheidung zwischen Klerus und Volk ist hier bereits vollzogen; der Gedanke der Hierarchie ist mit aller Entschiedenheit ausgesprochen. Die schon vom Verfasser der Pastoralbriefe wie von Clemens und Ignatius angedeutete Idee einer *successio apostolica* wird in den kommenden Jahrhunderten immer stärker hervorgehoben. Sie bildet in gleicher Weise einen Beweggrund für den den Bischöfen und Priestern gebührenden Gehorsam wie eine Garantie für die Reinerhaltung des apostolischen Kerygmas. Gerade Irenäus († nach 190) wird nicht müde, im Kampf gegen die gnostischen Häresien auf die ununterbrochene Kette der Bischöfe hinzuweisen, welche die Lehre der Apostel getreu weitergegeben haben. Er hat den Terminus der apostolischen Sukzession in den kirchlichen Sprachgebrauch eingebürgert.

„Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus . . . et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos" (Adv. Haer. III 3, 1). „Hac ordinatione ea quae est ab apostolis in ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos" (III 3, 3). „Quapropter eis, qui in ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis . . . qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum . . . acceperunt" (IV, 26, 2)[3b].

Die große Idee der episkopalen Hierarchie der Kirche, welche schon um die Wende des ersten Jahrhunderts die führenden christlichen Persönlichkeiten beherrschte, wurde zu Ende gedacht von dem afrikanischen Kirchenmann Cyprian. Es gibt nur eine Kirche, die bischöfliche: *scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo* (ep. 66, 8). Die Bischöfe sind die eigentlichen Träger

[3] Ad Smyrn. c. 8; ad Magn. 6. Vollständiger griechischer Text bei Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, S. 3. Vgl. auch Batiffol, L'église naissante et le catholicisme, Paris 1919[7], übers. von F. X. Seppelt, Urchristentum und Kirche, Kempten.

[3b] Vgl. die ausgezeichnete Untersuchung von Cuthbert Hamilton Turner, Apostolic Succession in H. B. Swete, Essays on the Early History of the Church and the Ministry, London, 1921, 93—214. Der erste, der den Ausdruck Sukzession (διαδοχή) gebraucht, ist Hegesippus (bei Euseb. H. E. IV, 22, 3).

der Kirche: *ut ecclesia super episcopos constituatur et omnes actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur* (ep. 33, 1). Alle Gewalten, welche Christus seinen Aposteln übertragen hat, stehen ihnen als den rechtmäßigen Nachfolgern derselben zu. „*Qui dicit ad apostolos ac per hoc ad omnes praepositos, qui apostolis vicaria ordinatione succedunt: Qui audit vos, me audit, et qui me audit, audit eum, qui me misit. Et qui reiicit vos, me reiicit et eum qui me misit*" (ep. 66, 4). Der Bischof ist für Cyprian Christi Stellvertreter und ausgestattet mit priesterlicher und richterlicher Gewalt: *sacerdos iudex vice Christi* (ep. 59, 5); er ist der Inhaber der *cathedra Petri*; auf ihn bezieht sich Christi großes Verheißungswort an Petrus (Matth. 16, 18); er ist die höchste Instanz, keinem Mitbischof oder Oberbischof, allein Christus, dem ewigen Richter, verantwortlich (s. u. S. 288). Trotz dieser scharfen Betonung der bischöflichen Vollgewalt ist Cyprian kein geistlicher Machthaber und Herrscher. Selbst in unbedeutenden Angelegenheiten wagt er nicht als *solus iudex* zu entscheiden, sondern befragt seine *collegae*, die *compresbyteri* um ihr *consilium* und die *universa plebs* um ihren *consensus* (ep. 35, 4). Der alte kirchliche Grundsatz, daß in allen kirchlichen Angelegenheiten das *testimonium clericorum* und das *suffragium plebis* eingeholt werden müsse (ep. 55, 8), ist auch von Cyprian, dem Verfechter der bischöflichen Amtsgewalt, respektiert worden[4].

Cyprians episkopales System bezeichnet einen Höhepunkt in der Geschichte der kirchlichen Verfassung; es stellt eine Idealform der kirchlichen Hierarchie dar; es stärkt und befestigt den Autoritätsgedanken und bedeutet doch keine Vergewaltigung der Gemeinde. Der Einfluß des cyprianischen Autoritätsgedankens auf die Folgezeit war gewaltig; dennoch konnte die Idee der Volkskirche unter episkopaler Leitung sich in der abendländischen Christenheit nicht behaupten. Einmal wurde das Laienelement immer stärker zurückgedrängt; das Volk wurde mehr und mehr in kirchlichen Dingen entrechtet, bis schließlich im zweiten Jahrtausend die Kirche nur noch *rectores* und *subditi* kannte. Doch der Machtzuwachs, den diese Entrechtung der Laien dem Bischofsamt brachte, wurde wieder hinfällig durch die um die Wende des vierten Jahrhunderts ein-

[4] Vgl. Hugo Koch, Tertullian und Cyprian als religiöse Persönlichkeiten, Internationale kirchliche Zeitschrift, 1920, 45 ff.

setzende und langsam fortschreitende Zentralisierung der Kirche. Der römische Bischof wurde zum *episcopus episcoporum*, der immer mehr von den Rechten der Einzelbischöfe und des Bischofkollegiums an sich riß, bis schließlich die cyprianische Episkopalkirche von der römischen Papalkirche gänzlich verdrängt wurde. An die Stelle des Episkopalismus der alten Kirche trat der Papalismus des Mittelalters, der in den Canones des Vaticanums und des *Codex Juris Canonici* seinen krönenden Abschluß erlangte. Aus dem Bischof der vornehmsten apostolischen Gemeinde wurde der Patriarch des Abendlandes, aus ihm der Primas aller katholischen Bischöfe, aus ihm schließlich der absolutistische Monarch der gesamten Kirche, ja der gesamten Welt, der die *plenitudo potestatis* besitzt und seine Machtmittel auf göttlichen Ursprung zurückführt. Hand in Hand mit dem Anwachsen seiner kirchlichen Gewalt geht die immer entschiedenere und umfassendere Ausdeutung jener Evangelienstellen, die dem Apostel Petrus einen Vorrang zusprechen[5].

Kapitel 3

DIE PAPALE HIERARCHIE

I. Die Geschichte des Papsttums

Eine unbefangene Untersuchung der neutestamentlichen Urkunden ergibt, daß Petrus unter den Aposteln eine führende Stellung einnahm, und daß weite urchristliche Kreise ihn als den *princeps apostolorum* verehrten. Die älteste und einwandfreieste Urkunde hierfür sind die beiden Anfangskapitel des Galaterbriefes. Sie lassen den starken Einfluß erkennen, den Kephas im Apostelkollegium wie in den judäischen Christengemeinden einnimmt. Wohl erscheinen nach der Darstellung des Paulus Jakobus und Johannes als dem Petrus koordiniert; sie bilden mit ihm zusammen die Trias der „Säulenmänner" (Gal. 2, 9), so daß von einem Primat des Petrus

[5] Zum folgenden vgl. Joseph Mac Cabe, Crises in the History of the Papacy, Newyork 1916, die beste Übersicht über die Geschichte des Papsttums, die von solcher Objektivität getragen ist, daß die Konfession des Verfassers nicht deutlich erkennbar ist. Ein anschauliches Bild von der Entwicklung des Papsttums gibt die authentische Dokumentensammlung von Karl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen 1911[3], deren Lektüre besonders jenen anempfohlen sei, die nur ein Idealbild des Papsttums schauen.

im vollen Sinne nicht geredet werden kann. Dennoch ist Kephas derjenige Apostel, den Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung zuerst aufsuchte (Gal. 1, 18); Paulus bezeichnet ihn geradezu als den judenchristlichen Apostel schlechthin (Gal. 2, 7). Wenn er von den Aposteln redet, hebt er Petrus ausdrücklich hervor: „... die anderen Apostel und des Herrn Brüder und Kephas" (1. Kor. 4, 5). In ähnlicher Weise zeigt die Apostelgeschichte Petrus stets als das Haupt, den Sprecher, den Repräsentanten der Apostel (s. o. S. 39 A. 20). Die Apostellisten der Evangelien nennen ihn an erster Stelle (Mark. 3, 16; Matth. 10, 2; Luk. 6, 14). Er war die eigentliche Führerpersönlichkeit der judenchristlichen Urkirche. Daß dieser sein Vorrang vielerorts auch in paulinischen Heidengemeinden respektiert wurde, zeigt das Bestehen einer Kephaspartei in Korinth (1. Kor. 1, 13). Desgleichen ist der Aufenthalt des Kephas in Antiochien wie im Zentrum des Weltreiches, in Rom (welch letzterer nach den heutigen geschichtlichen Erkenntnissen unbestreitbar ist[6]) ein untrügliches Zeugnis dafür, daß Kephas nicht nur in der palästinischen Kirche, sondern auch außerhalb derselben den Anspruch auf Führerschaft machte. Diese Vorrangstellung Petri geht freilich nicht auf ein ausdrückliches Mandat des geschichtlichen Jesus zurück (s. o. S. 39 ff.), sie scheint vielmehr auf der persönlichen Initiative und Tatkraft des Felsenapostels zu beruhen. Die neutestamentlichen Worte, mit denen die spätere katholische Dogmatik die Stiftung des Amtsprimats durch Jesus zu erweisen suchte, sind nicht das Fundament, sondern lediglich der Reflex dieses petrinischen „Primats". Alle diese Worte sind nicht wirkliche Logien des geschichtlichen Jesus, sondern Schöpfungen einer jüngeren christlichen Generation, für welche der Vorsitz des Petrus im Apostelkollegium eine unbestreitbare Tatsache war. Daß diese Anerkennung des Petrus sich nicht nur auf eine enge Schar von Petrusanhängern, sondern auf weite christliche Kreise erstreckte, geht aus der übereinstimmenden evangelischen Überlieferung hervor. Sowohl das judenchristlich-matthäische wie das heidenchristlich-lukanische und das hellenistisch-johanneische Evangelium bekräftigen den Primat des Petrus durch angebliche Herrenworte. Der Verfasser des Matthäusevangeliums sieht in ihm das Fundament der unüberwindlichen Gemeinde Christi, den Prototyp kirchlicher Amtsgewalt, den autoritativen Interpreten der

[6] H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, Bonn 1915.

lex Christi. Ihm hat der Herr die Schlüssel des Himmelreichs übergeben, ihm hat er zuerst und vor allen anderen Aposteln die Binde- und Lösegewalt übertragen (Matth. 16, 18, s. o. S. 64). Lukas erblickt in ihm den Apostel, der berufen ist, Führer und Stütze seiner Mitapostel zu sein; für ihn hat der Herr vor seinem Hingang besonders gebetet, damit er fest bleibe in seinem Glauben, ihm hat er in seinen Abschiedsreden den ausdrücklichen Auftrag gegeben, seine Brüder zu stärken. „Simon, Simon, siehe, Satan hat es auf euch abgesehen, euch zu sieben wie Weizen; ich aber habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke; du aber hinwiederum, wenn du einmal bekehrt bist, stärke deine Brüder" (Luk. 22, 31 ff.). Für den Verfasser des dem vierten Evangelium beigegebenen Nachtrages ist Petrus der Inhaber des kirchlichen Hirtenamtes, der *pastor ecclesiae* schlechthin, der Stellvertreter des „guten Hirten", den Johannes besungen. Er, der dem Herrn mit noch größerer Liebe ergeben ist wie die anderen Apostel, wird von dem Auferstandenen in dreimaligem feierlichem „Mandat" beauftragt, seine Herde zu weiden: „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe" (Joh. 21, 15 ff.). Alle diese, der jüngeren evangelischen Tradition angehörenden „Herrenworte" weisen in eine und dieselbe Richtung. Sie sind ein deutliches Dokument dafür, daß gegen Ende des ersten Jahrhunderts in der judenchristlichen wie heidenchristlichen Kirche der Primat des Petrus unter den Aposteln unbestritten war, ja auf eine ausdrückliche Anweisung des Herrn — sei es nun des lebenden oder des auferstandenen — zurückgeführt wurde.

Kephas besaß in den Augen der ältesten Christenheit einen tatsächlichen Vorrang vor den Aposteln. Die urchristliche Tradition hat diesen Vorrang noch gesteigert und durch die ausdrückliche Formulierung eines Herrenmandates zu einer gottgewollten Größe gemacht. Dennoch betrachtet die Evangelientradition wie die gesamte alte Christenheit den „Primat" des Petrus als einen ausschließlich persönlichen Vorzug, nicht als ein zur „Verfassung" der Kirche gehöriges Amt. Während das Apostelamt sich durch die *successio* auf die Bischöfe fortpflanzte — ein schon von dem Verfasser der Pastoralbriefe verfochtener Gedanke (s. o. S. 62), der ohne Zweifel den Absichten der Apostel selbst entsprach — erbte sich der petrinische Primat zunächst nicht weiter. Jahrhunderte vergingen, bis die römischen Bischöfe nicht nur für ihr Bischofsamt, sondern für die Gesamtleitung der Kirche die Nachfolgerschaft Petri

beanspruchten und die neutestamentlichen Worte, welche dem Petrus einen persönlichen Vorrang einräumen, auch auf sich bezogen. Der Gedanke, daß jene drei petrinischen Stellen der Evangelien, vor allem Matth. 16, 18, die verbriefte Urkunde des Primates, der Jurisdiktionsgewalt und Unfehlbarkeit des Papstes darstellen, liegt gänzlich außerhalb des Vorstellungskreises der altkirchlichen Theologen und Bischöfe, ja, selbst der römischen. Die Theologen der alten Kirche kennen drei verschiedene Erklärungen dieser Stelle, die sämtlich in eine ganz andere Richtung weisen wie die spätere römische: die tertullianische, die origenistische und die cyprianisch-augustinische. Tertullian hält den ursprünglichen Sinn der Matthäusstelle fest, wenn er in Jesu Wort nur eine persönliche Auszeichnung des Petrus erblickt. Er stellt jenen Oberbischof — wahrscheinlich ist es nicht Callist von Rom, sondern Agrippinus von Karthago[7] —, der mit dieser Stelle die kirchliche Vergebung der Unzuchtssünden zu legitimieren versuchte, mit schärfsten Worten zur Rede, weil er den offenkundigen Sinn der Jesusworte verdrehe und sich das persönliche Privileg des Petrus anmaße.

„Sed de tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro Dominus: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dabo claves regni coelestis, vel Quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in coelis, idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam. Qualis es, evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem?“ (De pud. 21, 9 f.).

Während Tertullian das Wort vom Felsenbau und den Himmelsschlüsseln ganz enge auf Petrus bezieht, faßt es Origenes, der große Allegorist, ganz weit und deutet es auf alle wahren Christen. Einem jeden, der Christus als den Gottessohn bekennt, gilt Christi Wort an Petrus: er ist ein Fels, auf den die Kirche gebaut wird und Träger der himmlischen Schlüssel; wer Petri Geist besitzt, hat Vollmacht zu binden und zu lösen, und nur er. Nicht das Kirchenamt, sondern der Christusglaube und Geistesbesitz gibt das Recht zum Binden und Lösen[8].

Tertullians enge, persönliche und Origenes' weite, allgemeine Auslegung des Wortes Jesu an Petrus treffen sich darin, daß sie

[7] Karl Adam, Das sogenannte Bußedikt des Papstes Kallistus (Veröff. d. Kirchenhist. Sem., München) 1917.

[8] Comm. in Matth. XII, c. 10 ff.; griechischer Text bei Mirbt, Quellen S. 20.

jeden Gedanken an die Stiftung eines Kirchenamtes, geschweige denn eines Amtsprimats, ausschließen. Im Gegensatz zu diesen beiden Kirchenschriftstellern betrachtet Cyprian jenes Herrenwort als eine „Stiftungsurkunde", aber keineswegs als die *magna charta* des Papsttums, sondern als die *magna charta* der Einheit der Kirche[9]. Um die Einheit der Kirche feierlich zu dokumentieren, hat Christus zuerst dem Petrus die Gewalt und Vollmacht übertragen, die er hernach den anderen Aposteln übertrug.

„Loquitur Dominus ad Petrum: . . . (Matth. 16, 18 f.). Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat... (Jo. 20, 21 ff.), tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praeditи et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur" (De eccles unit. c. 4). . . . „Una ecclesia a Christo Domino nostro super Petro origine unitatis et ratione fundata" (Ep. 70).

Diese Deutung schließt jeden Ehren- und Rechtsvorrang des Petrus und erst recht jeden bleibenden Ehren- und Rechtsvorrang seiner Nachfolger aus; Petrus steht *honore et potestate* allen anderen Aposteln gleich. Auch in dem antiochenischen Streit mit Paulus hat er, wie Cyprian ausdrücklich hervorhebt, keinerlei Primatansprüche geltend gemacht und auf Unterwerfung gedrungen, sondern sich willig von Paulus überzeugen lassen[10]. So wenig wie Petrus die Unterordnung eines anderen Apostels fordern konnte, so wenig kann irgendein Bischof von einem anderen Gehorsam verlangen; denn jeder Bischof ist in seinem Sprengel souverän; *iudicari ab alio non possit quam nec ipse possit alterum iudicare* (Concilium Carthaginiense 256).

Die cyprianische Auslegung von Matth. 16, 18 kehrt immer wieder in den Schriften des Bischofs von Hippo. Noch Augustinus, der zu Beginn des fünften Jahrhunderts schreibt, weiß schlechterdings nichts davon, daß Christus den Petrus feierlich zum *princeps apostolicae hierarchiae* bestellt und ihm und seinen Nachfolgern auf der *sedes apostolica* die *plenitudo potestatis* übertragen habe.

[9] Vgl. Hugo Koch, Cyprian und der römische Primat, Leipzig 1910.

[10] Nam nec Petrus, quem primus dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere (ep. 71).

Auch für diesen enthusiastischen Herold des katholischen Kirchengedankens ist Petrus nur der Prototyp der kirchlichen Einheit, nicht aber der Inhaber eines Summepiskopats, der sich forterben soll auf alle seine Nachfolger[11].

So ist der gesamten alten Kirche der Gedanke eines durch Christus gestifteten Ehren- und Rechtsprimats des römischen Bischofs völlig unbekannt. Die Auslegung, welche die alten Theologen den petri-

[11] Serm. 295, 2: „Has enim claves non homo unus, sed unitas eccepit ecclesiae. Hinc ergo Petri excellentia praedicatur, quia ipsius universitatis et unitatis ecclesiae figuram gessit, quando dictum est: Tibi trado, quod omnibus traditum est." Serm. 295, 4: „Quando Christus ad unum loquitur, unitas commendatur." Serm. 149, 6: „Petrus in multis locis scripturarum apparet, quod personam gestat ecclesiae, maxime ubi dictum est: (folgt Matth. 16, 18) . . . . Numquid istas claves Petrus accepit et Paulus non accepit? Petrus accepit et Joannes et Jacobus non acceperunt et ceteri apostoli? Aut non sunt istae in ecclesia claves, ubi peccata quotidie dimittuntur? Sed quoniam in significatione personam Petrus gestabat ecclesiae, quod illi unum datum est, quod ecclesiae datum est." De agone christ. 32: „Huic enim ecclesiae claves regni coelorum datae sunt, cum Petro datae sunt." Serm. 76, 1: „Petrum vero apostolum ecclesiae unicae typum . . . . Hoc autem ei nomen ut Petrus appellaretur, a Domino impositum est, et hoc in ea figura, ut significaret ecclesiam. Quia enim Christus petra, Petrus populus christianus . . . . Ideo Petrus a petra, non petra a Petro, quomodo non a christiano Christus, sed a Christo christianus vocatur. ‚Tu es ergo', inquit, ‚Petrus, et super hanc petram quam confessus es, super hanc petram, quam cognovisti, dicens: Tu es Christus, filius Dei vivi, aedificabo ecclesiam meam: id est: super me ipsum filium Dei vivi aedificabo ecclesiam meam. Super me aedificabo, non super te'. Nam volentes homines aedificari super homines dicebant: ‚Ego sum Pauli, ego autem Apollo, ego Cephae, ipse est Petrus; et alii, qui nolebant aedificari super Petrum, sed super petram: ‚Ego autem sum Christi' . . . ." Man vergleiche mit diesen klaren Sätzen des heiligen Augustinus das Urteil des Vatikanischen Konzils: „Huic tam manifestae sacrarum scripturarum doctrinae, ut ab ecclesia catholica semper intellecta est, aperte opponuntur pravae eorum sententiae, qui, constitutam a Christo Domino in sua ecclesia regiminis formam pervertentes, negant, solum Petrum prae ceteris apostolis, sive seorsum singulis sive omnibus simul, vero proprioque jurisdictionis primatu fuisse a Christo instructum: aut qui affirmant, eundem primatum non immediate directeque ipsi beato Petro, sed ecclesiae, et per hanc illi ut ipsius ecclesiae ministro delatum fuisse" (Sess. 4 cap. 1; Denzinger, Enchiridion Nr. 1668). Diese Sätze widersprechen nicht nur den geschichtlichen Tatsachen, insofern sie behaupten, daß die papalistische Interpretation allezeit die katholische gewesen sei, sondern enthalten auch eine schwere Verunglimpfung des größten katholischen Kirchenlehrers. Es liegt eine tragische Ironie darin, daß die vatikanischen Konzilstheologen — bewußt oder unbewußt — dem großen Bischof von Hippo „pravae sententiae" unterschoben.

nischen Dokumenten der Evangelien geben, laufen der römisch-papalistischen Exegese, welche heute zu den Katechismuswahrheiten der katholischen Kirche gehört, schnurstracks zuwider. Wie war es möglich, daß die späteren Bischöfe Roms diesen Schrifttexten einen Sinn unterschoben, den die alten Kirchenmänner und Theologen in ihnen nicht entdecken konnten? Erst als im Laufe der Geschichte die römischen Bischöfe einen unbestrittenen Vorrang im Bischofskollegium der Gesamtkirche erlangt hatten, konnten sie es wagen, den Finger auf jene Petrus-Enkomien bei Matthäus und Johannes zu legen, ohne daß ein Theologe Einspruch erhob, wie es Tertullian gegenüber dem afrikanischen Oberbischof getan hatte. Nicht jene Urkunden haben den Primat des Papstes begründet, sondern umgekehrt: das Papsttum hat jene Urkunden geschaffen, d. h. gefunden. Nachdem die römischen Oberpriester den Ehrenvorsitz und die Rechtsgewalt über die gesamte Kirche zu besitzen glaubten, entdeckten sie in jenen Worten die biblisch-urchristliche Legitimation hierfür.

Dieser geschichtlich gewordene Ehren- und Rechtsprimat beruht in erster Linie auf der Vorrangstellung, welche seit den ältesten Zeiten der römischen Gemeinde zukam. Rom war eine *apostolica ecclesia*, eine Apostelkirche. Was in ihr von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wurde, war apostolische Überlieferung im reinsten Sinne des Wortes. Als Apostelkirche bot Rom sichere Garantie für die Treue und Wahrheit der christlichen Tradition. Alle Nachbarkirchen konnten sich bei ihr über die Wahrheit der christlichen Lehren Gewißheit holen. Rom war jedoch nicht die einzige *apostolica ecclesia*: daneben standen die von Paulus gegründeten Gemeinden, standen Ephesus, die Johanneskirche, und Alexandria, die Pflanzung des Apostelschülers Markus, Antiochia, die petrinische Kirche, und endlich die Mutterkirche zu Jerusalem. Alle diese Apostelkirchen waren als Hüterinnen des apostolischen Kerygmas Autoritätskirchen für alle umliegenden Gemeinden. Tertullian hebt kraftvoll ihre Bedeutung für das kirchliche Leben hervor.

„. . . Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident, . . . Proxima est tibi Achaia, Corinthum habes. Si non large es a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia, cui apostoli totam doctrinam cum sanguine suo profunderunt!" . . . (De praescr. haer. 36).

Alle von Aposteln und Apostelschülern gegründeten Gemeinden wurden jedoch überragt von der römischen Gemeinde; sie ist die Apostelkirche κατ' ἐξοχήν; in ihr hatte ja nicht ein einziger Apostel gewirkt, sondern zwei, und zwar die beiden hervorragendsten, Petrus, der Führer der Urapostel, und Paulus, der Völkerapostel. Und die beiden Apostel hatten an diesem Orte nicht nur das Evangelium gepredigt, sondern auch als Blutzeugen Christi den Tod erlitten, und ihre Gräber wurden fortan in Ehren gehalten. Keine andere Gemeinde konnte eine solche Vorgeschichte aufweisen, keine andere hatte eine solche Auszeichnung erfahren wie diese. Darum mußte sie mehr als alle anderen Apostelgemeinden als der sichere Hort der apostolischen Überlieferung gelten; darum mußte jede wahrhaft christliche Gemeinde in ihrer Lehre mit der Tradition dieser Apostelkirche übereinstimmen. Das ist der Sinn der berühmten Irenäusstelle über den Primat der römischen Gemeinde.

„Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo vel per sibiplacentiam vel vanam gloriam vel per caecitatem et malam sententiam praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim ecclesiam, propter cuius potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio" (Adv. haer. III 3, 2).

Diese Äußerung des Irenäus enthält kein Wort über den Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs und über sein Recht zu infalliblen Kathedralentscheidungen. Nicht der römische Bischof ist der Hüter der apostolischen Tradition, sondern die Gemeinde und auch sie nicht allein und ausschließlich, sondern mit ihr die Gläubigen der Gesamtkirche (*qui sunt undique fideles*), die dorthin kommen und mit der römischen Christenheit zusammen die Reinheit des *depositum fidei* bewachen. Nicht auf dem Vorrang der römischen Kirche liegt der Nachdruck der irenäischen Stelle, sondern auf der Reinerhaltung der apostolischen Tradition, für die Rom wohl das treffendste Paradigma ist, für die es aber auch außerhalb Roms große Zeugen gibt. So bezeichnet Irenäus ausdrücklich die von Paulus gegründete Gemeinde zu Ephesus, in der Johannes (der Presbyter) bis zu Trajans Zeiten wirkte, als μάρτυς ἀληθὴς τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως (III 4, 4).

Die Apostolizität — die apostolische Leitung, die apostolische Tradition und das apostolische Martyrium — waren nicht das einzige Moment, welches der römischen Gemeinde ihren Vorrang in der Christenheit verlieh. An dieser Gemeinde erfüllte sich Jesu Wort vom Primat der dienenden Liebe: „Der Vornehmste unter euch soll sein wie ein Diener" (Luk. 22, 26). Die schenkende und opfernde Liebestätigkeit der römischen Christen kannte keine Grenzen. Dionysius von Korinth (um 170) rühmt mit überschwänglichen Worten ihre Liebesarbeit: „Von Anfang war es bei euch Sitte, allen Brüdern auf mannigfache Weise Gutes zu tun und den zahlreichen Kirchen in allen Städten Unterstützungen zu senden." Und er rühmt besonders ihren Bischof Soter, der mit herzlichen Worten die leidenden Brüder tröste wie ein liebevoller Vater seine Kinder (ὡς τέκνα πατὴρ φιλόστοργος παρακαλῶν, Euseb. H. E. IV 23, 10). Diese ausgedehnte karitative Wirksamkeit machte Rom von selbst zur προκαθημένη τῆς ἀγάπης, als die sie Ignatius von Antiochien anredet (ad Rom. 1). Und niemand konnte ihr diesen Vorrang streitig machen, denn sie bewies ihren apostolischen Geist nicht nur durch die Reinhaltung der Überlieferung, sondern ebenso durch die liebende Hingabe an die christlichen Brudergemeinden des ganzen Imperiums.

Frühe schon machte sich freilich ein ganz anderer Geist in dieser Gemeinde geltend, der Geist des Rechtsbewußtseins, der die Liebe vergißt. So wagte es Bischof Viktor wegen des Abweichens in einer äußeren kirchlichen Sitte — der Feier des Osterfestes — den kleinasiatischen Kirchen die christliche Gemeinschaft aufzusagen, gleich als wären sie Irrgläubige (ἀποτέμνειν ὡς ἂν ἑτεροδοξούσας τῆς κοινῆς ἑνώσεως πειρᾶται, Euseb. H. E. V 24), eine Handlungsweise, die das Mißfallen vieler Bischöfe hervorrief. Einige Jahrzehnte später brach Stephanus die Gemeinschaft mit den Bischöfen, welche die Ungültigkeit der Ketzertaufe verfochten; dabei berief er sich ausdrücklich auf die Nachfolgerschaft Petri und auf Jesu Wort vom Felsenbau; er wagte es sogar, den großen Afrikanerbischof Cyprian als Pseudoapostel zu brandmarken. In einem ergreifenden Schreiben an letzteren führt Firmilian von Cäsarea Klage über diese unerhörte Anmaßung und grobe Verletzung der christlichen Liebe. Nicht die Bischöfe seien der Gemeinschaft mit der Kirche verlustig gegangen, sondern Stephanus selbst[12]. Stephans Verhalten

[12] Briefsammlung Cyprians ep. 75; Text bei Mirbt, Quellen S. 28.

zeigt einen deutlichen Ansatz zu einem formalen Primatsanspruch, obgleich der Bruch mit den Bischöfen noch keineswegs als förmliche Exkommunikation anzusehen ist. Der entschiedene Widerspruch, den Stephans Vorgehen hervorrief, zeigt deutlich, daß die Bischöfe des dritten Jahrhunderts weder von einer jurisdiktionellen Suprematie noch von dogmatischer Unfehlbarkeit des römischen Pontifex etwas wußten.

Stephans Bruch mit den Gegnern der Ketzertaufe bahnt den formalen Primatsanspruch der römischen Bischöfe an. Von hier führt jedoch noch ein weiter Weg bis zum wirklichen *primatus iurisdictionis* über die gesamte Kirche. Was die römischen Bischöfe zuerst erreichten, war das Patriarchat über die abendländische Kirche. Der Vorrang, den Ignatius von Antiochien der römischen Gemeinde zuerkannt hatte, bezog sich lediglich auf Italien: ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων (ad Rom. 1). Die Autorität, welche Tertullian der römischen Gemeinde zuschrieb, erstreckte sich nur auf die anliegenden Provinzen (s. o. S. 290). Daraus erklärt es sich, daß die *canones, decretalia, statuta sedis apostolicae*, welche die römischen Bischöfe im vierten Jahrhundert zu erlassen begannen, nur für Italien, Frankreich, Spanien und Afrika, nicht aber für die östlichen Provinzen Gültigkeit hatten. Bischof Siricius, der in einem Schreiben an den Bischof Himerius von Tarragona zuerst diese juridischen Termini für die Erlasse des apostolischen Stuhles gebraucht, will sie nur in den genannten Provinzen veröffentlicht wissen. Er ist es auch, der zuerst von der *sedis apostolicae auctoritas* redet, einer Autorität, die sich jedoch nicht auf die gesamte Kirche erstreckt[13]. Noch entschiedener verficht Innozenz I. den Gedanken, daß der Nachfolger Petri die oberste Instanz für die abendländische Kirche (*in Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam*) sei, weil Rom die einzige „apostolische Kirche" des Westens sei. Keinem Okzidentalen ist es darum gestattet, in Streitfragen sich an eine apostolische Kirche des Ostens zu wenden[14]. Die alte, von Tertullian vertretene Auffassung von Rom als der *ecclesia apostolica* des Abendlandes beherrscht also noch die römischen Bischöfe zu Beginn des fünften Jahrhunderts. Freilich

[13] Text bei Mirbt, Quellen S. 47; vgl. auch die Bestimmung des Konzils von Nicaea über die östlichen Patriarchate, Can. 6 f. bei Mirbt S. 38.

[14] Text bei Mirbt, Quellen S. 51.

machten auch einzelne Provinzialkirchen den Versuch, sich völlige Unabhängigkeit von Rom zu wahren; eine karthagische Synode von 418 spricht sogar die Exkommunikation über jeden aus, der an eine Instanz „jenseits des Meeres" (*ad transmarina*), d. h. nach Rom zu appellieren wagt (Mirbt S. 56).

Den Schritt vom okzidentalen Patriarchat zum ökumenischen Primat tat Leo der Große[15]. Er ist der erste, der in voller Klarheit den Gedanken des römischen Papsttums unter Berufung auf Jesu großes Verheißungswort an Petrus verfocht. Freilich klingt auch bei ihm noch die alte cyprianisch-augustinische Exegese von Matth. 16, 18 nach, die in Petrus nur den Typus, die *forma* des Gesamtepiskopats sieht — ein deutliches Zeichen dafür, wie tief diese Deutung im altkirchlichen Bewußtsein verwurzelt war. Anderseits aber vertritt Leo entschieden den Amtsprimat des Petrus über alle Apostel und Kirchen. Alle episkopale Gewalt wird nur durch ihn vermittelt. Sein Primat pflanzt sich fort auf seine Nachfolger in Rom, die mit der Leitung über die gesamte Kirche betraut sind; auch die Patriarchate sind der *sedes* Petri unterstellt, der die *cura universalis ecclesiae* zusteht (Serm. 4, ep. 14). Die Bischöfe (nicht nur die des Abendlandes, sondern auch die des Ostens) sind im Grunde nur „Stellvertreter" des römischen Bischofs (ep. 6), *in partem vocati sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis* (ep. 14); sie müssen sich darum in jeder *causa maior* an den römischen Stuhl um einen Entscheid wenden. Gegenüber der Entscheidung der römischen Kirche ist jede Berufung auf die Überlieferung einer apostolischen Kirche hinfällig (Ep. 9 an Dioscuros von Alexandrien). Ein kaiserliches Gesetz Valentians III. (445), das offenbar von Leo veranlaßt war, bestätigt feierlich den *primatus Sancti Petri* und bestimmt, daß gegen die Autorität des apostolischen Stuhles keine unerlaubte Neuerung in der Kirche eingeführt werden dürfe, und daß jede autoritative Entscheidung dieses Stuhles gesetzliche Gültigkeit besitze *(hoc pro lege sit quidquid sanxit vel sanxerit apostolicae sedis auctoritas,* Mirbt S. 64). So half die Macht der christlichen Imperatoren dazu, den Primatsanspruch der römischen Bischöfe zu stützen und verschaffte ihm Anerkennung in der ökumenischen Kirche. In der Tat begannen nunmehr die Bischöfe

[15] Vollständiger Text der meisten folgenden Stellen bei Mirbt, Quellen S. 58 ff.

der Ostkirche mehr und mehr bei Streitigkeiten an den römischen Stuhl als an die oberste kirchliche Instanz in Sachen des Glaubens und der kirchlichen Disziplin zu appellieren. Die chalcedonensischen Konzilsväter freilich sprachen der *sedes* zu Konstantinopel (Neu-Rom) dieselben Privilegien zu, die bisher dem apostolischen Stuhl zu Alt-Rom im Hinblick auf die politische Bedeutung der Reichshauptstadt zugekommen war[16]. Alle Versuche Leos, diesen Kanon aus den Konzilsbeschlüssen zu beseitigen, scheiterten. Die Begründung der Konzilsväter lehrt deutlich, daß sie Leos stete Berufung auf den Primat des Petrus ignorierten; anderseits offenbart Leos päpstliche Diplomatie den zähen Willen, die gesamte Kirche zur unbedingten Anerkennung des petrinischen Amtsprimats zu bringen. „Leo hat für alle Zeiten die papalistische Konzeption formuliert, daß der Nachfolger Petri die Sorge für alle Kirchen der Welt hat[17]."

Die folgenden Päpste übten die geistliche Macht, die Leo für den Inhaber der *sedes apostolica* beansprucht hatte, mit Entschiedenheit aus. Felix I. schleuderte den großen Kirchenbann wider den Patriarchen von Konstantinopel; die selbstbewußte Sprache, die er in seinem Bannbrief redet, ist der Prototyp aller späteren päpstlichen Bannbullen.

„Sacerdotali honore et communione catholica nec non etiam a fidelium numero segregatus, sublatum tibi nomen et munus ministerii sacerdotalis agnosce, sancti spiriti iudicio et apostolica per nos auctoritate damnatus, nunquam anathematis vinculis exuendus" (Mirbt S. 67).

Immer entschiedener pochen die römischen Bischöfe in ihren Briefen und Amtsschreiben auf ihre gottgewollte Autorität; der römische Stuhl ist die *prima sedes*, so makellos und tadellos, wie nach dem Völkerapostel die Kirche sein soll. Diese *sedes* ist allezeit die Hüterin des kirchlichen Glaubens gewesen; sie ist sakrosankt, ihre Entscheidungen sind erhaben über jede menschliche Kritik. Wer die Aktenstücke der römischen Bischöfe liest, bekommt stets den Eindruck, als hämmerten sie geradezu ihren Primatsanspruch den Bischöfen der ganzen Welt ein, die oft nur widerstrebend sich ihrer Oberhoheit unterwarfen. Immer steht das majestätische *„Tu es Petrus"* des Herrn an der Spitze ihrer stolzen Selbstaussagen und strikten Forderungen auf Unterwerfung und Gehorsam. Die Macht,

[16] Text bei Mirbt, Quellen 65 f.

[17] Mac Cabe, Crises in the History of the Papacy, 53.

die sie beanspruchen und ausüben, gleicht sich immer mehr der Macht weltlicher Herrscher an. Die Päpste selbst beginnen ihre Autorität der irdischer Könige zu vergleichen. Von Gelasius I. stammt das gewichtige Wort: „*Duo quippe sunt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas*" (Mirbt 67). Die Berufung auf die Nachfolgerschaft des Apostelfürsten Petrus genügte jedoch nicht, um die päpstlichen Machtansprüche allenthalben durchzusetzen; sie war noch allzu neu, als daß die gesamte Kirche ihr ohne weiteres Glauben schenken konnte. Darum griff die päpstliche Kanzlei sehr früh zu groben Geschichtsfälschungen. Erfundene pseudepigraphe Papstdokumente datierten die Primatsansprüche der römischen Bischöfe um Jahrhunderte zurück. Die älteste dieser Falsifikationen ist das aus dem Pontifikat des Symmachus stammende *Constitutum Sylvestri* (Mirbt 70), in welchem der Satz eingeschärft wird: *nemo iudicabit primam sedem*, ein Satz, den der heutige Codex Juris Canonici an entscheidender Stelle aufführt (can. 1556).

Die unerbittliche und energische Forderung des Ehren- und Rechtsprimats, welche die römischen Bischöfe ohne Unterlaß stellten, empfing jedoch eine gewisse innere Legitimität durch die gewaltige Arbeit, die sie für die gesamte Kirche, insbesondere die abendländische leisteten. Ihr Primat war in der Tat kein willkürlich usurpierter, sondern ein Primat der Arbeit und der erfüllten Pflicht. In einer stürmischen Zeit, in der alle moralischen und sozialen Bande sich lockerten, in der die abendländische Welt und selbst die Kirche den furchtbarsten Verwüstungen anheimfielen, hüteten die römischen Bischöfe die höchsten christlichen Ideale. Gerade Gregor der Große hat für die Reinerhaltung der Kirche und ihres Klerus unendlich viel getan. Umsichtig wachte er über dem inneren Leben der Kirche, tatkräftig kämpfte er gegen alle Mißbräuche. Allenthalben suchte er fromme und sittenreine Hirten zu bestellen. Der Primat, den er innehatte, war ein Primat der dienenden Liebe, wie ihn Jesus seinen streitenden Jüngern vor Augen gestellt hatte. Gregor nahm im Hinblick auf jenes Jesuswort den demütigen Titel *servus servorum Dei* an, der sich als päpstliche Selbstbezeichnung (freilich meist als irreführende) durch die kommenden Jahrhunderte erhalten hat. Er wollte nicht Gebieter, sondern Diener der Kirche sein; er suchte keine andere Ehre als die der *universalis ecclesia*. Er wies mit gleicher Ent-

schiedenheit den ehrenden Titel eines ökumenischen Bischofs (*universalis papa*) von sich wie die rühmende Anerkennung seiner Amtsschreiben als päpstliche Dekrete (*iussio*). Gregors Brief an den alexandrinischen Patriarchen Eulogius ist das wundersamste Zeugnis jener tiefen und selbstlosen Demut, durch welche allein der Nachfolger Petri sich als *vicarius Christi* erweisen kann (Mirbt 76 ff.).

Nicht die Demut des großen Gregor, sondern das Selbstbewußtsein und der Machtanspruch des großen Leo wurden zur treibenden Kraft der mittelalterlichen Päpste. Während jedoch Leo nur die *potestas spiritalis* über die gesamte Kirche forderte, erstrebten die mittelalterlichen Päpste auch die *potestas temporalis*. Seitdem die römische Kirche durch das Mailänder Edikt vermögensfähig geworden war, erwarb sie in raschem Laufe immer größeren Grundbesitz; der Papst wurde zum Landesherrn der zur römischen Kirche gehörigen patrimonia, der, wie alle weltlichen Herrscher, über eine *militia* verfügte; er wurde immer mehr in die politischen Händel und Interessen verstrickt, so daß zeitweise die Sorge um das Heil der Kirche von der Sorge um weltlichen Besitz und weltliche Macht völlig verschlungen wurde. Es ist so bezeichnend, daß von den 55 erhaltenen Briefen Hadrians I.[18] nicht weniger als 45 an Karl den Großen gerichtet sind und diese 45 sich größtenteils mit der Frage der päpstlichen Besitzungen beschäftigen. Die Klage, daß der heilige Petrus seiner „Rechte" beraubt sei, ist das ständige Thema dieser Briefe. Hadrian erscheint mehr als ein päpstlicher König denn als ein königlicher Papst; er hat das Papsttum zu einer politischen Größe im vollen Sinne gemacht. Die Krönung Karls des Großen durch Stephan V. war die Krönung des neuen Papalsystems; sie brachte dem Geber größere Macht als dem Empfänger.

Der Machtzuwachs, welchen die hadrianische Politik dem apostolischen Stuhle gebracht hatte, erfuhr eine gewaltige Steigerung durch Nikolaus I., dessen hierarchisches Selbstbewußtsein keine Grenzen kannte[19]. Er betrachtet sich als Gottes Platzhalter auf Erden, als Herrscher über die ganze Welt; sein Wort hält er für göttliche Eingebung. Nikolaus verficht die strengste Zentralisation des gesamten kirchlichen Lebens: Ohne seinen Willen darf nichts in

[18] Vgl. Mac Cabe, Crises of the History of the Papacy, 78 ff.

[19] Mac Cabe, a. a. O., 101 ff.

der Kirche geschehen, keine Synode abgehalten, keine Kirche gebaut werden, kein wichtiges theologisches Buch erscheinen. Die kaiserliche Macht war nichts im Vergleich zu seiner päpstlichen Macht; der Kaiser hatte nur Gewalt über „den Leib des Menschen", er aber über den ganzen Menschen. Seine Briefe sprühen von Anathemen, die Hohe und Niedere, Priester und Laien treffen. Durch ihn wurde der Kirchenbann zur mächtigen politischen Waffe in der Hand der mittelalterlichen Päpste. Die eigenartige Mischung von prophetischem Eifer und politischer Tatkraft, welche Nikolaus I. kennzeichnet, ist zum Typus der großen mittelalterlichen Päpste geworden.

Das grandiose Papstideal Nikolaus I. wurde erst wieder aufgenommen durch Gregor VII. Zwischen diesen beiden Päpsten liegt das „eiserne Jahrhundert", eine dunkle Zeit, in der weltlich gesinnte römische Adelige, Krieger und Lüstlinge, den Stuhl Petri einnahmen, wo der Lateran nicht einer päpstlichen Residenz, sondern dem „goldenen Hause" Neros glich[20]. Gregors rigoroser Idealismus hob das tief gesunkene Papsttum auf eine ungeahnte Höhe empor. Sein feuriger Wille kannte nur ein Ziel: die „reine, gehorsame Christenheit"; ein eheloser Klerus als stets schlagfertige, gefechtsbereite Miliz, ein von irdischen Interessen freier, von den Fürsten unabhängiger Episkopat als kirchliches Offizierskorps, eine staatlich-fürstliche Gewalt, die ganz der Kirche zu Diensten stand, alle — Priester, Bischöfe und Herrscher — in vollem Gehorsam Christi Stellvertreter ergeben. Um dieses Ziel zu verwirklichen, das er schon vor seiner Papstwahl in heißem Bemühen erstrebt hatte, gebrauchte er entschlossen jedes Mittel: den Fluch der päpstlichen Exkommunikation wie das Schwert kriegerischer Fürsten, die kluge Diplomatie seiner Legaten wie die schroffe Bußpredigt der Mönche. In kirchlichen Dingen arbeitete er auf strenge Zentralisation hin; in politischen Dingen verfocht er die schrankenlose Macht des Nachfolgers Petri über alle Könige und Fürsten. *„Ubi Deus beato Petro principaliter dedit potestatem ligandi et solvendi in coeli et in terra, nullum excepit, nihil ab eius potestate subtraxit"* (Registrum IV 2). Der Papst ist von Christus zum *princeps super regna mundi* bestellt (Reg. I 63), darum kann er nach Belieben Fürsten einsetzen und absetzen sowie die Untertanen von ihren eidlichen Verpflichtungen lösen.

[20] Mac Cabe, a. a. O., 124 ff.

Die kommenden Päpste verfochten die Universalmonarchie des Papstes, freilich ohne den heroischen Idealismus Hildebrands. Das hehre religiöse Kirchenideal, für das er sich eingesetzt, entschwand den Blicken vieler seiner Nachfolger, deren Sinnen und Trachten ganz auf irdische Macht gerichtet war. Das Papsttum sank so mehr und mehr zur weltlich-politischen Größe herab. Ein Heiliger erkannte die furchtbare Gefahr und erhob seine warnende Stimme: Bernhard von Clairvaux. Er ist tief überzeugt von dem göttlichen Auftrag des Papstes, ganz durchdrungen von dem Glauben, daß ihm Christus seine ganze Herde anvertraut und die Fülle der Macht übertragen habe; dennoch rügt er mit rücksichtsloser Offenheit den Herrengeist und Herrscherdrang der Päpste. In vollem Freimut erinnert er Papst Eugen III., daß Papstsein nicht Herrschen, sondern Dienen bedeute, und fordert ihn auf, durch ein apostolisches Leben und Wirken dem Petrus nachzufolgen[21].

Bernhards Eintreten für das Ideal eines evangelisch-apostolischen Papstes blieb ohne durchgreifenden Erfolg. Das Papsttum erlebte nie eine evangelische Reform. Die große Erneuerung und Stärkung, die es um die Wende des 12. Jahrhunderts erfuhr, war nicht eine evangelisch-apostolische im Sinne Bernhards, sondern eine theokratische im Sinne Hildebrands. Innozenz III.[22] besaß dieselbe eiserne Energie, denselben tiefen Ernst und hohen Idealismus wie Gregor VII. Sein Ziel ist die Universalmonarchie des Papsttums: ganz Europa und Vorderasien als „vereinigte Staaten" unter seinem Hirtenstab. Ihm, dem Priesterkönige auf dem Stuhl Petri, sollen alle Herrscher und Fürsten dieser Erde untertan sein, das ist göttlicher Wille und göttliche Ordnung. Wie Gott am Firmament zwei große Leuchten aufgestellt hat, so auch am Firmament der Universalkirche zwei hohe Würden: die *pontificalis auctoritas* und die *regalis potestas*. Wie der Mond von der Sonne sein Licht entlehnt, so empfängt die königliche Gewalt ihren Glanz von der priesterlichen Autorität (Mirbt 141). Alle weltlichen Herrscher haben ihre Macht vom Pontifex zu Rom; er, zu dem Christus gesprochen hat: „Was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöst sein" — er ist Priester und Richter über sie, *eius vicarius, qui est sacerdos in aeternum secundum ordinem Mel-*

[21] De consideratione libri V, Auszüge bei Mirbt 129 ff. und unten Anm. 43.

[22] Vgl. Mac Cabe, Crises, 171 ff.

chisedech constitutus a Deo iudex vivorum et mortuorum (Mirbt 139). Diese seine monarchische Papstidee hat jedoch Innozenz III. nicht nur als juridische Theorie verfochten, sondern in die Wirklichkeit umgesetzt. Schon seine zahlreichen Amtsbriefe, die er in alle Weltrichtungen aussandte — es sind mehr als 5000 in den achtzehn Jahren seines Pontifikats —, legen Zeugnis davon ab, daß er eine ganze Welt beherrschte: von Irland bis Armenien, von Skandinavien bis Ägypten. „In diesem weiten Gebiet geschah nichts, wobei nicht er eingriff; da war kaum ein Fürst oder Herrscher, den er nicht exkommunizierte, kaum ein führendes Land, das er nicht mit dem Interdikt belegte[23]." Mit allen geistigen und weltlichen Machtmitteln, in unbeugsamer Härte zwang er der Welt sein theokratisches Ideal auf. Sein Pontifikat ist der Gipfelpunkt in der Geschichte des Papsttums: es schien, als würde Christi Reich durch seinen Stellvertreter aufgerichtet auf dieser Erde.

Das päpstliche Weltreich, das Innozenz III. vorschwebte, hatte keine Dauer; es war schon zu seinen Lebzeiten nie volle Wirklichkeit. Aber die päpstliche Weltkirche, die seine Vorgänger und er geschaffen, blieb durch alle Jahrhunderte. Der absolute Primat und Universalepiskopat des römischen Bischofs als des Nachfolgers Petri und Stellvertreters Christi war nunmehr eine so unbestrittene Tatsache, daß die kirchliche Theologie ihn ihrem dogmatischen System einfügen mußte. Der größte Gottesgelehrte des Mittelalters hat den kirchenrechtlichen Absolutismus des Papsttums als theologisches Axiom aufgestellt. Sein *opusculum contra errores Graecorum*, dessen Stil unverkennbar dem päpstlichen Amtsstil ähnelt, legt in knappen und wuchtigen Sätzen die rechtliche Autorität, Machtfülle und Unfehlbarkeit des römischen Bischofs dar.

„Quod Romanus pontifex . . . sit primus et maximus omnium episcoporum. . . . Quod in totam ecclesiam universalem praelationem obtineat . . . Quod ipse patriarchis praelatus exsistat . . . Quod Romanus pontifex habeat in ecclesia plenitudinem potestatis . . . Quod Petrus sit Christi vicarius et Romanus pontifex Petri successor, in eadem potestate ei a Christo collata . . . Quod ad dictum pontificem pertineat quae fidei sunt determinare . . . Quod subesse Romano pontifici sit de necessitate salutis."

Diese Papaltheologie des Aquinaten war die Vorbotin und Wegbereiterin der dogmatischen Bulle *„Unam Sanctam"*. In den Worten des *Doctor Angelicus* verkündete Bonifaz VIII. *„ex cathedra"* der

[23] Mac Cabe, a. a. O., 175.

ganzen Welt, daß es zur Erlangung der Seligkeit unerläßlich sei, dem römischen Oberpriester zu unterstehen.

„Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus et definimus omnino esse de necessitate salutis" (Mirbt 164).

Was seine großen Amtsvorgänger in ihren Briefen und Dekretalien unablässig betont hatten: daß in der Hand des Papstes die Fülle der geistlichen und weltlichen Macht ruhe, das rief er noch einmal feierlich „aller Kreatur" zu. So naiv-kindlich die „biblische" Begründung dieses papalistischen Axioms ist — der Hinweis auf die beiden Schwerter (Luk. 22, 38) —, so mächtig und bedeutungsvoll ist dieses Axiom selbst.

„In hac eiusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem evangelicis dictis instruimur . . . Uterque ergo in potestate ecclesiae, spiritualis scilicet et materialis, sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus, ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subici potestati . . . Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et iudicare, si bona non fuerit" (Mirbt 163).

Die Bulle *Unam Sanctam,* veröffentlicht zwei Jahre nach dem großen Jubiläumsjahr des Papsttums, ist die erste große dogmatische Krönung des papalen Gedankens. Der Kathedralspruch Bonifaz' VIII. faßt das in einer Formel zusammen, was die größten Inhaber der *sedes apostolica* gedacht und gewollt, erstrebt und erkämpft hatten. Das christliche Volk nahm willig den dogmatischen Ausspruch des Nachfolgers Petri: *Porro subesse Romano pontifici* hin. Die huldigenden Pilgerscharen, die nach der ewigen Stadt gekommen waren, um den Jubiläumsablaß zu gewinnen, hatten ja bereits dem triumphierenden Papste gezeigt, daß sie in ihm den Stellvertreter Christi verehrten.

Im 14. Jahrhundert beginnt der Verfall der päpstlichen Macht, der geistlichen wie der politischen. Das Papsttum entartete innerlich, seine Träger verloren den idealen Hochsinn ihrer großen Amtsvorgänger und manche versanken ganz im Schmutz menschlicher Selbstsucht und Leidenschaft, Mammonsgier und Sinnlichkeit. Mit der sittlichen Entartung der Päpste wuchs zugleich der Widerstand der lebendigen christlichen Frommen wie die Kritik der Aufgeklärten. In der furchtbaren Verwilderung des apostolischen Stuhles erhob der alte cyprianische Episkopalgedanke wieder sein Haupt. Das Konzil zu Konstanz erklärte feierlich das ökumenische Konzil

als die höchste kirchliche Instanz in Fragen des Glaubens und der kirchlichen Reform, der sich auch der Papst beugen müsse.

„Haec sancta synodus . . . primo declarat, quod ipsa in spiritu sancto legitime congregata concilium generale faciens et ecclesiam catholicam repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet, cuiusque status vel dignitatis, etiam si papalis existat, obedire tenetur in his, quae pertinent ad fidem . . . et reformationem ecclesiae in capite et in membris" (Mirbt 169).

Diese Entscheidung der Konstanzer Konzilbischöfe war der letzte große Vorstoß des Gesamtepiskopats gegen den Papalgedanken. Doch schon nach zwei Jahrzehnten bekräftigte ein neuer Konzilsspruch die jurisdiktionelle Vollgewalt des römischen Pontifex:

„Item definimus, sanctam Apostolicam Sedem et Romanum Pontificem successorem esse beati Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse" (Concilii Florentini decreta, Denzinger Nr. 586).

Mit dieser Definition haben die Florentiner Konzilsväter das Grab geschaufelt, in das nach einem Halbjahrtausend die vatikanischen Konzilsbischöfe die alte Episkopalkirche feierlich hinabsenkten. Die Tridentiner Konzilsväter ließen sich nun nicht herbei, die Unfehlbarkeit des Papstes feierlich zu verkünden, wie das die Kurialisten gewünscht hatten; aber sie erkannten den Papst als höchste Lehrautorität an, indem sie von ihm die Bestätigung ihrer Beschlüsse erbaten. Die Bulle *Benedictus Deus*, in welcher Pius IV. diese Bestätigung feierlich aussprach, erklärte die *sedes apostolica*, die *magistra omnium fidelium*, als die einzige Interpretin der Konzilsbeschlüsse (Mirbt S. 257). Damit war der Weg zur Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes beschritten. Nachdem der politische Einfluß des Papsttums immer schwächer wurde, drängten alle seine Energien nach einer Stärkung, Befestigung und Ausdehnung der geistlichen Macht. Wohl haben auch die nachtridentinischen Päpste nicht auf das mittelalterliche Ideal einer papalen Weltmonarchie verzichtet; aber es schwebt nur mehr als traumhafte Sehnsucht, nicht als greifbares Ziel vor ihren Augen. Noch der Syllabus Pius IX. verdammt die Auffassung, daß der Kirche und dem Papste keine zeitliche Gewalt zustehe, daß der Papalismus eine mittelalterliche Größe sei und die religiöse Berechtigung eines päpstlichen Kirchenstaates ein offenes Problem sei, als Irrtum[24]. Der Vergleich dieser bloß negativen Verurteilung mit dem lauten Pochen

der mittelalterlichen Päpste auf die *temporalis potestas* lehrt zu deutlich, wie sehr sich die päpstlichen Ansprüche gewandelt haben. Aber je mehr die früheren Weltmachtsideale zerrannen, desto entschiedener arbeitete Rom auf den kirchlichen Absolutismus hin. Das religiös-kirchliche Leben erfuhr im nachtridentinischen Katholizismus eine straffe Zentralisierung, hinter der die stärksten Zentralisierungstendenzen der mittelalterlichen Päpste zurückblieben. Das Endziel dieser Bewegung war die feierliche Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, durch welche *de facto* das ökumenische Konzil überflüssig wurde. Die Verkündigung des Dogmas von der *Immaculata Conceptio* durch Pius IX. (der allerdings eine Befragung der Bischöfe nach der diesbezüglichen Tradition in ihrer Diözese vorausgegangen war) war die Exemplifizierung einer dogmatischen „Kathedralentscheidung". Die vatikanischen Konzilsbeschlüsse bedeuten die dogmatische Krönung des Papalsystems und gleichzeitig die dogmatische Annullierung des altchristlichen Episkopalsystems.

Was bisher die Päpste, angefangen von Leo I., in ihren Breven, Bullen und Enzykliken ohne Unterlaß den Gläubigen eingeschärft hatten, das verkündeten nun die versammelten Bischöfe den Gläubigen auf dem ganzen Erdkreis: den gottgestifteten Primat des römischen Bischofs über alle Bischöfe, seinen Universalepiskopat über die ganze Erde[25], seine oberste Richtergewalt, gegen die es

[24] Die wichtigsten der verurteilten Sätze lauten: Nr. 24. Ecclesia vis inferrendae potestatem non habet, neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam. — Nr. 27. Sacri ecclesiae ministri Romanusque pontifex ab omni rerum temporalium cura ac dominio sunt omnio excludendi. — Nr. 34. Doctrina comparantium Romanum pontificem principi libero et agenti in universa ecclesia, doctrina est quae medio aevo praevaluit. — Nr. 75. De temporalis regni cum spirituali compatibilitate disputant inter se christianae et catholicae ecclesiae filii. — Nr. 76. Abrogatio civilis imperii, qui apostolica sedes potitur, ad ecclesiae libertatem felicitatemque vel maxime conduceret.

[25] Docemus proinde et declaramus, ecclesiam Romanam, disponente domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum, et hanc Romani pontificis iuridictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse: erga quam cuiuscunque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis veraeque obedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; ita ut, custodita cum Romano pontifice tam communionis, quam eiusdem fidei professionis unitate, ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore.

keine Appellation an eine höhere Instanz gibt, auch nicht an die des Konzils[26]. Das *Porro subesse Romano pontifici*, das 5½ Jahrhunderte vorher ein römischer Bischof der Welt zugerufen hatte, wurde nun in neuer ausführlicher Formulierung und Begründung durch die Konzilsbischöfe allen Gläubigen zur Pflicht gemacht. Doch das Bischofskollegium begnügte sich nicht damit, jene Rechte, welche seit Jahrhunderten die Päpste beansprucht hatten, feierlich zu bestätigen, es erkannte vielmehr dem Nachfolger Petri jene Vollmacht zu, welche nach dem Glauben der ganzen alten Christenheit und selbst nach dem Urteil der Konstanzer Bischöfe dem Konzil selbst zukam: die Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittensachen. Die Bischöfe selbst waren es, die ihre Rechte dem römischen Oberbischof abtraten, sie selbst waren es, die das Todesurteil über den Episkopalismus fällten und die cyprianische *ecclesia super episcopos constituta* zu Grabe trugen.

. . . „Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus; Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse" (Sess. 4, c. 4).

Diese pompösen, im Papalstil gehaltenen Worte sind der feierliche Grabgesang, den die vatikanischen Bischöfe auf die alte Episkopalkirche sangen. Was keiner der mittelalterlichen Papstkönige als Dogma zu verkünden gewagt hatte, das sprachen sie als göttlich geoffenbarte Wahrheit aus: die Irrtumsunfähigkeit des Nachfolgers Petri als des obersten Hirten der Kirche. Mochte

---

Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest (sess. 4 c. 3).

[26] Et quoniam divino apostolici primatus iure Romanus pontifex universae ecclesiae praeest, docemus etiam et declaramus, eum esse „iudicem supremum fidelium" (Pius VI. 1786), „et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse iudicium recurri" (Concil. Lyon 1274); „sedis vero apostolicae, cuius auctoritate maior non est, iudicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de eius licere iudicare iudicio" (Nikolaus I, 865). Quare a recto veritatis tramite aberrant, qui affirmant, licere ab iudiciis Romanorum pontificum ad oecumenicum concilium tamquam ad auctoritatem Romano pontifice superiorem appellare (sess. 4 c. 3).

auch die *potestas temporalis* verloren sein, die *potestates spiritalis* hatte ihren Gipfel erreicht. Die Macht, die nunmehr der römische Pontifex besaß, war größer, umfassender und unanfechtbarer als die Weltmacht eines Nikolaus I. und Innozenz III. Der Protest, den die Geschichte gegen dieses Dogma erhob, mußte bald verstummen; denn das vorwärtsdrängende Leben war stärker als alle Urkunden der Vergangenheit. Die Opposition gegen das Vatikanum war eine doktrinäre, geleitet von einem großen Gelehrten und Kenner der Kirchengeschichte, aber nicht von einer hinreißenden religiösen Persönlichkeit; sie besaß keine durchschlagende Kraft. Eine neue Ära des Papsttums war angebrochen, machtvoller und glanzvoller als in den vergangenen Jahrhunderten. Durch die Tatkraft und Umsicht der drei letzten Päpste wurde die geistige Machtstellung des Pontifex Romanus noch erhöht. Der politische Weitblick Leos XIII., die religiöse Glut Pius X., das große Friedenswerk Benedikts XV. haben dem Papsttum innerhalb der katholischen Welt, ja, in der heutigen Kulturwelt überhaupt ein Ansehen verschafft, wie es das Papsttum nur in seinen Glanzepochen besaß. Der neue *Codex Juris Canonici,* dessen Herausgabe unter der Regierung Pius X. begonnen und unter der Benedikts XV. vollendet wurde, ist das gewaltigste Dokument des zentralistisch-papalistischen Systems, das die Geschichte der katholischen Kirche kennt. Wie nichts anderes legt dieses Rechtsbuch Zeugnis davon ab, daß der römische Papst die *plenitudo potestatis* in der Universalkirche besitzt[27]. Die ganze katholische Welt beugt sich in Demut dem großen Gesetzbuch des Stellvertreters Petri.

[27] Originalausgabe Rom 1917 (mit Angabe der Quellen und Aktenstücke); lateinische Ausgabe der Canones, Freiburg (Herder) 1919. Die Canones, welche die Zentralisation des kirchlichen Lebens am schärfsten beleuchten, seien hier ausdrücklich angeführt. Can. 218. § 1. Romanus Pontifex, Beati Petri in primatu successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent. — § 2. Haec potestas est vere episcopalis, ordinaria et immediata tum in omnes et singulas ecclesias, tum in omnes et singulos pastores et fideles, a quavis humana auctoritate independens. — Can. 219. Romanus Pontifex, legitime electus, statim ab acceptata electione, obtinet, iure divino, plenam supremae iurisdictionis potestatem.

Von besonderer Wichtigkeit sind die Canones, welche die volle Souveränität des Papstes über das ökumenische Konzil aussprechen: Can. 222. Dari nequit Oecumenicum Concilium quod a Romano Pontifice non fuerit convocatum.

II. Der päpstliche Kurialismus und das päpstliche Kirchenrecht

Die Fülle der päpstlichen Befugnisse erfordert das Bestehen eines umfassenden Beamtentums. In demselben Maße, als die Macht des römischen Oberpriesters zunahm und die Leitung der Kirche zentralisiert wurde, wuchs die Schar der päpstlichen Helfer und Beamten. Aus dem Kollegium der römischen Presbyter und Diakonen entstand im Laufe der Jahrhunderte die Kurie, das Kardinalskollegium samt dem ungeheuer verzweigten Beamtenapparat, der an Kompliziertheit der Beamtenschaft des byzantinischen Hofes nicht nachsteht. Zu den zahllosen im „inneren Dienst" arbeitenden Kardinälen, Prälaten, Protonotaren und Sekretären kommen dann die Nuntiaturbehörden in den verschiedenen Ländern, die „Gesandtschaften" des apostolischen Stuhles, die den diplomatischen Verkehr mit den Staaten vermitteln. Eine bloße Übersicht über das römische Kurialwesen würde ein eigenes Kapitel ergeben, eine nur einigermaßen vollständige Darstellung und Charakteristik ein ganzes Buch füllen. Schon ein kurzer Blick in dieses vielgestaltige Gefüge beweist, daß das Papsttum ein politisches Gebilde ist, und erweckt in einem religiösen Menschen die schwersten Zweifel an seinem

§ 2. Eiusdem Romani Pontificis est Oecumenico Concilio per se vel per alios praeesse, res in eo tractandas ordinemque servandum constituere ac designare, Concilium ipsum transferre, suspendere, dissolvere eiusque decreta confirmare. — Can. 227. Concilii decreta vim obligativam non habent, nisi a Romano Pontifice fuerint confirmata et eius iussu promulgata. — Can. 228. § 2. A sententia Romani Pontificis non datur ad Concilium Oecumenicum appellatio. — Can. 229. Si contingat Romanum Pontificem, durante Concilii celebratione, e vita decedere, ipso iure hoc intermittitur, donec novus Pontifex illud continuari aut resumi iusserit.

Can. 233. Cardinales creantur et publicantur a Romano Pontifice in Consistorio sicque creati et publicati obtinent ius ad electionem Romani Pontificis.

Can. 492. § 1. Episcopi . . . condere possunt Congregationes religiosas; sed eas ne condant neve condi sinant, inconsulta Sede Apostolica. — Can. 499. § 1. Religiosi omnes, tanquam supremo Superiori, subduntur Romano Pontifici, cui obedire tenentur etiam vi voti obedientiae. — Can. 510. Abbas Primas, Superior Congregationis monasticae et cuiusvis religionis iuris pontificii moderator supremus debet quinto quoque anno . . . relationem de statu religionis ad Sanctam Sedem per documentum mittere.

Can. 912. Praeter Romanum Pontificem, cui totius spiritualis Ecclesiae thesauri a Christo Domino commissa est dispensatio, ii tantum possunt potestate ordinaria indulgentias elargiri, quibus id expresse a iure concessum est.

göttlichen Ursprung. Ist das die heilige christliche Kirche, die zu ihrer Leitung einer Unzahl von Verwaltungsbehörden und Gerichtshöfen bedarf? Ist das die katholische, d. h. die weltweite Kirche, welche die kleinsten und unscheinbarsten Angelegenheiten durch eine administrative Behörde in Rom regeln läßt? Doch die Schäden des Kurialsystems liegen viel tiefer. Während die Päpste kommen und gehen, während die verschiedenartigsten Persönlichkeiten die *cathedra Petri* besteigen, selbständige und unselbständige, gute und schlechte, fromme und weltliche, prophetische und politische, religiöse und juristische, bleibt die Kurie durch allen Wechsel hindurch dieselbe: eine weltliche Bureaukratie mit feststehenden politischen und diplomatischen Traditionen. Die Kurie ist es, welche die politischen Aspirationen der mittelalterlichen Päpste fortpflanzt, ohne jedoch ihre religiösen Intuitionen weiterzugeben. Die Kurie ist es, die so häufig die Päpste als willenloses Werkzeug gebraucht und durch sie die Kirche tyrannisiert hat. Die Kurie ist es, die so oft die Reformpläne religiöser Päpste gehemmt und durchkreuzt hat. Der Papst ist in jeder Hinsicht der „Gefangene des Vatikans", d. h. der Kurie[27b]. Die Kurie ist es, die das Hauptinteresse an dem Fortbestehen des zentralistischen Systems hat. Ihr Einfluß, ihre Ehre, ihre Macht, ihre Einkünfte stünden auf dem Spiel, wenn ein ideal gesinnter Papst eine

---

Can. 953. Consecratio episcopalis reservatur Romano Pontifici ita ut nulli episcopo liceat quemquam consecrare in episcopum, nisi prius constet de pontificio mandato.

Can. 1040. Praeter Romanum Pontificem, nemo potest impedimenta iuris ecclesiastici sive impedientia sive dirimentia abrogare aut illis derogare; item nec in eisdem dispensare, nisi iure communi vel speciali indulto a Sede Apostolica haec potestas concessa fuerit.

Can. 1518. Romanus Pontifex est omnium bonorum ecclesiasticorum supremus administrator et dispensator.

Can. 1557. Ipsius Romani Pontificis dumtaxat ius est iudicandi eos qui supremum tenent populorum principatum horumque filios ac filias eosve quibus ius est proxime succedendi in principatum.

Can. 1597. Romanus Pontifex pro toto orbe catholico . . . iudex est supremus, qui vel ipse per se ius dicit, vel per tribunalia ab ipso constituta vel per iudices a se delegatos.

[27b] Vgl. eine Äußerung Pius X.: „Nicht genug, daß sie mich zum Gefangenen gemacht haben, werden sie mir noch die Türen verriegeln und die Keller vermauern, daß ich nicht mehr herauskann" (Ignis ardens, Pius X. und der päpstliche Hof. Übs. v. Maria Textor, Leipzig 1908).

Tempelreinigung in der *urbs aeterna* vornehmen wollte. Während ein Papst ganz neue Wege in der Kirchenleitung beschreiten kann, ist die Kurie durch ihre Vergangenheit belastet und gebunden; während ein Papst rein religiöse Ziele verfolgen und sich ganz für ein hehres Kirchenideal einsetzen kann, ist die Kurie notwendig in politische Interessen verstrickt; ihr Hauptstreben ist und bleibt die Aufrechterhaltung ihrer kirchlichen Machtstellung. Während das Papsttum reformabel ist, weil die *plenitudo potestatis* auch Raum für eine freie und selbständige religiöse Wirksamkeit gibt, ist die Kurie irreformabel, weil sie nie auf die Rechte und Privilegien verzichten wird, die sie durch die Entwicklung der päpstlichen Gewalt erlangt hat.

Die Stärke der päpstlichen Kurie liegt in ihrer juristischen und diplomatischen Fähigkeit. Ihre jahrhundertelange Erfahrung im Verkehr mit den Mächtigen dieser Erde, die in der päpstlichen Diplomatenschule von Generation zu Generation weitergegeben wird, ermöglicht den römischen Kurialisten immer neue Erfolge in der Abschließung von Konkordaten mit den Regierungen. Noch wichtiger als die diplomatische Fähigkeit der Kurie ist die juridisch-kanonistische. Neben der Staatskunst ist die Rechtsweisheit das Charisma des römischen Geistes. Der nüchterne Blick für die Realitäten des praktischen Lebens, die Schärfe des logischen Denkens, der stahlharte Wille zur Ordnung, die Kunst gedrungener und präziser Formulierung — all das befähigte den römischen Geist zu unvergleichlichen Schöpfungen auf dem Gebiet des Rechtes, des profanen wie des kirchlichen. Die römischen Päpste und Kurialisten haben ein Kirchenrecht geschaffen, das mit dem weltlichen römischen Recht sich wohl messen kann.

Schon die alte Kirche besaß *canones*, d. h. rechtsgültige Entscheidungen von Bischöfen und Synoden, welche das kirchliche Leben regelten. In den verschiedenen Provinzen der abendländischen Kirche entstanden bereits im fünften und sechsten Jahrhundert *codices*, in welchen die Canones der Synoden wie die Dekretalien der römischen Bischöfe zusammengefaßt wurden. Der Kamaldulensermönch Gratian zu Bologna sichtete und ordnete um 1140 die zerstreuten Rechtssammlungen, unter denen sich freilich zahlreiche gefälschte Dokumente befanden, und schuf so eine *Concordantia discordantium canonum*, ein einheitliches kirchliches Rechtsbuch (*Decretum Gratiani*). Er ist der eigentliche Vater der kirchlichen Rechtswissenschaft, der

Schöpfer eines kanonischen Rechtes. Diesem nicht offiziellen Rechtsbuch folgte hundert Jahre später die auf Befehl des Papstes Gregor IX. hergestellte Sammlung der Dekretalien, welcher dann die zahlreichen späteren päpstlichen Entscheidungen nachgetragen wurden. Seit Innozenz IV. bestand in Rom eine große Rechtsschule, die sich unablässig um die Erforschung und Bearbeitung des *ius canonicum* mühte und aus der die Mehrzahl der Kardinäle hervorging. Die vereinigten Rechtssammlungen von dem Decretum Gratiani bis zu den Extravaganten empfingen durch Gregor XIII. den Namen *Corpus Juris Canonici.* Dieses große Sammelwerk trug jedoch als ganzes nur den authentischen Charakter eines Quellenbuches, nicht den offiziellen Charakter eines kirchlichen Gesetzbuches.

Die Schaffung eines offiziellen kirchlichen Gesetzeskodex ist das grandiose Werk der gegenwärtigen römischen Kanonisten. Pius X. ordnete 1904 die amtliche Neukodifizierung des kirchlichen Rechtes an, die schon von vielen Bischöfen auf dem vatikanischen Konzil gefordert worden war[28]. In der kurzen Frist eines Jahrzehnts bewältigten die vatikanischen Juristen, unter der Leitung des Kardinals Gasparri, diese Riesenaufgabe. (Die Bischöfe waren aufgefordert worden, Vorschläge zu unterbreiten und sich zum fertiggestellten Entwurf zu äußern.) Unter dem Pontifikat Benedikts XV. wurde der neue *Codex Juris Canonici* als offizielles kirchliches Gesetzbuch veröffentlicht. Mitten in den Wirren des Weltkrieges verkündete der Statthalter Christi das *ius divinum,* das die unverbrüchliche Richtschnur des kirchlichen Lebens sein sollte.

„Itaque, invocato divinae gratiae auxilio, Beatorum Petri et Pauli Apostolorum auctoritate confisi, motu proprio certa scientia atque Apostolicae, qua aucti sumus, potestatis plenitudine, Constitutione hac Nostra, quam volumus perpetuo valituram, praesentem Codicem, sic ut digestus est, promulgamus, vim legis posthac habere pro universa ecclesia decernimus, iubemus, vestraeque tradimus custodiae ac vigilantiae servandum" (Praefatio).

Der große päpstliche Gesetzeskodex ist ein Meisterwerk römischer Rechtsweisheit, Staatskunst und Kirchenpolitik. Aus der Unsumme päpstlicher Dekretalien sind die wesentlichsten herausgegriffen, in

[28] „. . . Ut universae ecclesiae leges, ad haec usque tempora editae, lucido ordine digestae, in unum colligerentur, amotis inde quae abrogatae essent aut obsoletae, aliis, ubi opus fuerit, ad nostrorum temporum conditionem proprius aptatis; quod idem plures in Vaticano concilio antistites postularunt" (Motuproprio „Arduum sane", Mirbt S. 405 f.).

wunderbar knappe und klare Form gebracht und in straffster Systematisierung geordnet. Wie scharf gehauene Quadersteine fügen sich die Kanones ineinander und türmen sich höher und höher, bis dieser monumentale romanische Dombau vollendet ist. Kein unbefangener Leser kann sich der lapidaren Größe dieses einzigartigen Rechtsgebildes entziehen. In seiner ruhevollen *gravitas*, seiner prunklosen Selbstverständlichkeit, seiner unerbittlichen Härte, seiner kalten Unpersönlichkeit beugt es alle Einwände nieder und erzwingt sich vorbehaltlose Anerkennung. Mitten im Gewoge der wechselnden religiösen Zeitströmungen ragt dieses Gesetzbuch empor wie ein eherner Turm, scheinbar unantastbar, unangreifbar, unzerstörbar.

Die Herausgabe des *Codex Juris Canonici* und seine Durchführung in der römischen Kirche ist ein Triumph des Papsttums in der modernen Welt, wie er größer nicht gedacht werden kann. Jene Zentralisierung des kirchlichen Lebens, welche die mittelalterlichen Päpste anstrebten und auf welche die Kurie die letzten Jahrhunderte hindurch beharrlich hinarbeitete, ist in diesem Rechtsbuch vollendet und sanktioniert. Die Kanones des *Codex iuris* sind das Echo der vatikanischen Konzilskanones; der Universalepiskopat des römischen Bischofs ist nun volle Wirklichkeit geworden (vgl. o. Anm. 27). Der Bischof der Einzeldiözese, der *ordinarius loci*, ist zum „Generalvikar" des *Pontifex Romanus* herabgesunken, seine Rechte sind auf ein erstaunliches Minimum eingeengt. Die unscheinbarsten Verwaltungsangelegenheiten werden von einer päpstlichen Behörde in Rom geregelt, die bischöfliche Kurie ist nur eine Vorinstanz der römischen, die Bischöfe sind nur die Vollzugsorgane der römischen Zentralbehörde. Die Selbstentrechtung der vatikanischen Bischöfe hat sich schon nach einem halben Jahrhundert in ihrer vollen Konsequenz ausgewirkt. Nicht e i n e bischöfliche Stimme hat Widerspruch gegen dieses Rechtsbuch erhoben, das den päpstlichen Absolutismus für immer besiegelt. Am Ende des 17. Jahrhunderts war der gallikanische Klerus der um sich greifenden päpstlichen Macht entgegengetreten; hundert Jahre später hatten die deutschen Erzbischöfe in der Emser Punktation den Versuch unternommen, die alten bischöflichen Rechte gegenüber der päpstlich-kurialen Suprematie zu behaupten; und noch auf dem vatikanischen Konzil leistete eine starke Minorität energischen Widerstand gegen die Dogmatisierung des päpstlichen Absolutismus. Die heutige katholische Welt hat jenes Gesetzbuch nicht nur willig hingenommen, sondern sogar freudig

begrüßt; deutsche Kirchenfürsten haben überschwängliche Dithyramben auf das große Rechtsbuch der Kirche gesungen. Nichts beweist den völligen Sieg der päpstlichen Idee so deutlich wie die unwidersprochene Annahme des *Codex Juris Canonici* durch die gesamte katholische Kirche.

III. Ultramontanismus und Jesuitismus

Wie war es möglich, daß der römische Oberpriester, der seine weltliche Macht mehr und mehr verloren hatte, an geistiger Macht immer mehr zunahm?, daß das Papsttum, dessen Geschichte voll ist von furchtbaren Entartungen, Mißbräuchen und Freveln, heute glorreich eine Weltkirche regiert?, daß die römische Kurie, diese politisch-juristische Bureaukratie mit ihrem engen Interessenkreis heute nahezu allgemein als religiöse Autorität anerkannt ist?, daß diese Kircheninstitution, deren unmittelbare Stiftung durch Christus als eine geschichtliche Fiktion klipp und klar erwiesen ist, heute größeres Ansehen und größeren Einfluß auf die Kultur- und Geisteswelt besitzt als seit Jahrhunderten? Es sind vor allem zwei gewaltige Geistesmächte, dem das heutige Papsttum diese unvergleichlich feste und starke Stellung im politischen und geistigen Leben verdankt: der Ultramontanismus und der Jesuitenorden. Wenn man den Pontifex Romanus mit dem Imperator Romanus vergleicht, so muß man den ultramontanen Heerbann als seine Legionen, die Jesuiten als seine Prätorianergarde bezeichnen. Ihr beider religiöses Ideal ist die *militia Christi*, ihr hohes Ziel Christi Reich auf Erden. Mit derselben zielbewußten Energie, mit der Calvin und seine Anhänger für die Reich-Gottes-Idee eintraten, kämpfen und arbeiten die Papalisten im Laienrock und in der schwarzen Soutane für die geistige Universalmonarchie des Papstes.

Ultramontanismus ist im Grunde nur ein neuer (wenig glücklicher) Name für eine alte Sache. Seitdem die mittelalterlichen Päpste ihre weitschweifenden Herrschaftspläne verfolgten, gab es auch außerhalb Roms Persönlichkeiten und Gruppen, die diese Pläne als religiöses Ideal bejahten und sich für sie mit der Kraft der religiösen Überzeugung und Hingabe einsetzten. Das moderne parlamentarische Staatswesen bedingte den engen politisch-organisatorischen Zusammenschluß der papsttreuen Katholiken und die Entstehung katholischer Parteien in den verschiedenen Ländern, welche die Interessen

des Papsttums in den öffentlichen Kammern verfochten. Der preußische Kulturkampf hat dem „politischen Katholizismus" in Deutschland eine bewunderungswerte Stärke und Widerstandskraft verliehen, die er bis zum heutigen Tage beibehalten hat. Der Ultramontanismus ist eine geschlossene Macht, ein entscheidender Faktor im öffentlichen Leben. Er verficht mit derselben Entschiedenheit und Energie wie Papst und Kurie die „Rechte" der römischen Kirche: die volle Freiheit und Unabhängigkeit des kirchlichen Lebens von allen staatlichen Gewalten, die finanzielle Unterstützung der Kirche durch den Staat, die streng konfessionelle Erziehung der Kinder[29]. In ihm lebt etwas von dem Absolutheitsbewußtsein des Papsttums, dem er in unbedingtem Gehorsam ergeben ist. Aber auch die Schroffheit der Polemik, die Herbheit des Protestes, die Rücksichtslosigkeit des Angriffes teilt er mit dem Kurialismus, dessen Vorkämpfer er ist. Wie dieser, so verfügt auch er über ein erstaunliches Organisationstalent; Presse und Vereinswesen sind seine stärksten Waffen. Wie das Papsttum, so dokumentiert der Ultramontanismus sein Selbstgefühl, seinen Rechtsanspruch und Machtwillen in imposanten Kundgebungen. Die alljährlich stattfindenden „Katholikentage" sind eine machtvolle Heerschau der katholischen Massen durch ihre geistlichen Führer. Den Höhepunkt dieser großartigen Veranstaltungen bildet die feierliche Huldigung an den Heiligen Vater, der stets durch ein geschicktes Antworttelegramm die ihm ergebenen Gemüter in unentwegtem Gehorsam zu bestärken versteht. So wird die Idee des Kirchenrechts und der päpstlichen Suprematie immer wieder zu einem Feuerbrand, der Tausende von Herzen zur Begeisterung entflammt.

Die Sturmkolonne des Ultramontanismus, die päpstliche Avantgarde, ist die *Societas Jesu*. Der alte Gedanke des abendländischen Mönchtums von der *militia Dei* hat in diesem Orden seine konsequenteste Ausgestaltung empfangen. Sein Stifter, der kühne spanische Offizier, hat ihm ein strenges militaristisches Gepräge gegeben. Alle soldatische Kraft und Zucht, aller kriegerische Angriffsmut und Opfersinn steht jedoch im Dienste des obersten Kriegsherrn, des römischen Papstes. Ihm leisten diese *milites Christiani* den heiligen Treueid unbedingten Gehorsams, der vollkommenen Hingabe bis zum

[29] Letztere ist durch den neuen Codex iuris als Kirchengesetz erklärt. Can. 1374. Pueri catholici scholas acatholicas, neutras, mixtas, quae nempe etiam acatholicis patent, ne frequentent.

Tode. In ungemein packenden Worten bringt die Regel des Jesuitenordens seinen Grundgedanken von der *militia Pontificis* zum Ausdruck:

„Quicunque in societate nostra, quam Iesu nomine insignire cupimus, vult sub crucis vexillo Deo militare, et soli domino atque Romano pontifici eius in terris vicario servire — ... Speciali voto adstringi ita ut quidquid modernus et alii Romani pontifices pro tempore existentes iusserint, ad profectum animarum et fidei propagationem pertinens, et ad quascunque provincias nos mittere voluerint, sine ulla tergiversatione aut excusatione illico, quantum in nobis fuerit, exsequi teneamur, sive miserit nos ad Turcas, sive ad quoscunque alios infideles, etiam in partibus, quas Indias vocant existentes, sive ad quoscunque haereticos, seu schismaticos seu etiam ad quosvis fideles" (Papst Paul III. Bulle „Regimini militantis" v. 1540, Mirbt S. 201).

Die ganze langwierige Erziehung der Jesuitennovizen dient der härtesten Willensschulung; der Wille muß zu einem gefügigen Werkzeug in der Hand des Ordensoberen werden. Wie die militärische Ausbildung, so zielt auch die Ausbildung der ignatianischen Jünger auf absoluten Gehorsam ab; nicht umsonst tragen die geistlichen Übungen dieses Ordens den militärischen Namen *exercitia.*

Das jesuitische Elitekorps ist stets mit den modernsten Kampfmitteln ausgerüstet und in den neuesten Kriegsmethoden geschult. Stets sucht es den Feind mit dessen eigenen Waffen zu schlagen. Darum bildet der Jesuitenorden seine Mitglieder auf allen erdenklichen Gebieten aus. Es gibt kein Gebiet der theologischen wie der profanen Wissenschaft, auf dem nicht jesuitische Gelehrte mit unermüdlichem Fleiß und Geschick arbeiten; Astronomie und Biologie gehören ebenso in den Bereich der jesuitischen Forscherarbeit wie Kirchengeschichte und Dogmatik. Freilich ist die wissenschaftliche Arbeit der Jesuiten nie Selbstzweck, sondern dient stets der Apologie der römischen Kirche — *omnia ad maiorem Papae gloriam!* Neben der stillen Gelehrtentätigkeit steht die ausgedehnte seelsorgerliche Arbeit der Jesuiten. Als Missionare in fernen Ländern, als Missionsprediger in Stadt- und Landkirchen, als Volksredner in großstädtischen Versammlungsräumen, als Studentenseelsorger in Universitätsstädten, als Exerzitienmeister in weltabgeschiedenen Ordenshäusern, als Seelenberater in den Salons einflußreicher Persönlichkeiten, als Inquisitoren des *Sanctum Officium* — immer wirken sie unermüdlich für ihr kirchliches Ideal. Im Kampf gegen Monismus und Sozialismus, gegen Freimaurerei und Sektentum stehen sie an den gefährdetsten Punkten. Wo sich ihnen eine Möglichkeit

bietet, da werben sie geschickt und zielbewußt Konvertiten. Vor allem arbeiten sie mit aller Energie gegen den katholischen Modernismus. Jede freiheitliche katholische Bewegung, die auf eine Schwächung der päpstlich-kurialen Macht hinausläuft, muß immer wieder an der Gegenarbeit der Jesuiten scheitern. Sie sind es gewesen, welche die mächtige Fortschrittsbewegung, die den deutschen Katholizismus in der Aufklärungszeit ergriff, zum Stillstand und Zusammenbruch gebracht haben; sie sind es, die heute als Leiter der Bibelkommission jede kritische Bibelforschung in der katholischen Theologie unmöglich machen; sie sind die hartnäckigsten und gefährlichsten Gegner der modernen katholischen Theologie, trotzdem nicht zu leugnen ist, daß der verhaßte Modernismus sich sogar in ihren Reihen eingenistet hat.

Was der Jesuitenorden für die römische Kirche geleistet hat und noch heute leistet, ist ganz gewaltig. Was er für das Papsttum bedeutet hat und noch bedeutet, ist nicht zu unterschätzen. „. . . *Romani pontificis potestati tuendae . . . se totum impendit*" (Mirbt S. 283) — dieses schlichte Anerkennungswort des Papstes Urban VIII. sagt genug. Doch die Gesellschaft Jesu hat nicht nur dem Papsttum gedient, sie hat dieses vielmehr auch als Werkzeug benutzt. Sie gleicht darin der Prätorianergarde, die ihren römischen Imperator sowohl schützte als auch beherrschte[30]. Ihr Einfluß auf die römische Kurie ist so stark, daß man dem Jesuitengeneral den Namen eines *Papa Nero* beilegen konnte. Der Jesuitenorden ist nach einem übertreibenden Worte Döllingers „der Beherrscher des ganzen römischen Kirchenwesens". „Die Menschen beherrschen mittels des ihnen dienstbar gewordenen Papstes — das ist ihre Aufgabe, ihr Ziel, ihre mit Meisterschaft geübte Kunst[31]." Derselbe Orden, dessen Stifter das Prinzip des Gehorsams auf die Spitze trieb, hat, wie keine andere katholische Ordensgemeinschaft, den apostolischen Stuhl seinen Plänen und Wünschen dienstbar gemacht.

Die Seele des Jesuiten ist unendlich kompliziert. Sie bleibt auch Kennern dieses Ordens ein Rätsel[32]. Auch die Selbstbekenntnisse von Exjesuiten erschließen uns nicht ihr Innerstes. In diesen Männern, die sich restlos an ihr höchstes religiöses Ideal hingeben, lebt ein grandioser Idealismus, ja, Heroismus, der die tiefste Bewunderung

[30] Seeberg, Dogmengeschichte IV² 722.

[31] Brief an Pfarrer Widmann bei Mirbt S. 435.

[32] Vgl. Peter Lippert S. J., Zur Psychologie des Jesuitenordens. 1912.

abnötigt. Aber anderseits wirkt ihr spitzer Intellektualismus und harter Voluntarismus auf warmherzige Menschen abstoßend. Die Ordensjünger des heiligen Ignatius, die sich nach Jesu Namen nennen, ermangeln der großen, weiten Liebe Jesu, jener Liebe, welche die Menschen sucht, nicht ein kaltes Kirchenideal, welche den Brüdern dient, nicht einem weltbeherrschenden Priesterkönige. Dieses Fehlen der warmen Liebe ist es, was so vielen Jesuiten einen eisig-harten Charakter aufprägt. Ihr lauernder Blick, leicht gemildert durch ein spielendes Lächeln, verleiht ihrem Gesicht etwas Unheimliches. Sie sind nicht freie und frohe, nicht weite und warme Menschen, denn sie sind innerlich verbogen und verhärtet durch die Willenstortur ihrer Exerzitien. Nichts von der Seligkeit eines Franz von Assisi und Luther lebt in ihrem Wesen; auch nichts von dem glühenden Enthusiasmus Calvins. Nur calvinische Härte und Zielsicherheit kennzeichnet ihr ganzes Wirken. Sie kennen wie Calvin nur ein Ziel: Gottes Ehre! — *omnia ad maiorem Dei gloriam*! Doch dieses grandiose Ideal ist bei ihnen getrübt, weniger weil sie dieses Ideal mit allen — nicht selten auch mit ethisch zweifelhaften — Mitteln verfolgen, sondern weil die *gloria Dei* vermischt ist mit der *gloria mundi*. Denn das Papsttum, dem sie dienen und für das sie sich aufopfern mit der letzten Faser ihres Wesens, ist ein Stück Welt; wer für seinen Sieg und seine Verherrlichung kämpft, kämpft nicht für die reine und volle Gottesehre, sondern für etwas Vergängliches, — παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου (1 Kor. 7, 31).

Als ein politisches Riesengebilde steht das römische Kirchenwesen vor unsern Augen: es erscheint uns als ein geistlicher Weltstaat, der in seinem ganzen äußeren Aufbau den Staaten dieser Erde gleicht. Es besitzt eine straffe Organisation, eine bis ins kleinste ausgearbeitete Rechtsverfassung, einen Gesetzeskodex, eine zentralistische Regierung, einen monarchisch-absolutistischen Herrscher, ein aristokratisches Kollegium, einen juristisch gebildeten Beamtenstab, Provinzialprokuratoren mit ihren Unterbeamten, Gesandtschaften an fremden Höfen, eine schlagfertige Miliz mit erprobten Offizieren und wohlausgerüsteten Elitetruppen. In diesem geistlichen Weltstaat gibt es Herrscher und Untergebene, Rechte und Pflichten, Edikte und Verordnungen, Prozesse und Strafen, Auszeichnungen und Gnadenerweise. Es gibt keine religiös-kirchliche Gemeinschaft auf Erden, die eine so juridisch-politische Gestaltung erfahren hätte

wie die römische Kirche. Alles steht im Zeichen des „Rechts". Kult und Frömmigkeit, Theologie und Ethik sind ganz in das große Rechtsschema hineingezwängt; Christentum und Kirche sind durch und durch verrechtlicht. Die „rechtliche" Verfassung ist nicht nur (wie in anderen religiösen Gemeinschaften) die notwendige äußere Ordnung des kirchlichen Lebens, sie durchdringt vielmehr dieses Leben und ragt hinein bis in die innerste Frömmigkeit und in den heimlichsten Gottesumgang.

Doch noch mehr — die Lenker dieser Kirche verkünden die Absolutheit und Göttlichkeit dieses grandiosen Rechtssystems: diese Rechtskirche schreibt sich auf Grund ihrer göttlichen Stiftung drei unvergleichliche Prädikate zu: Indefektibilität, Infallibilität und Heilsnotwendigkeit. Die Verheißung, welche nach der altchristlichen Überlieferung der Herr seiner Gemeinde gegeben hat: „Die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen" (Matth. 16, 18) — diese Verheißung bezieht die römische Rechtskirche ebenso auf sich wie die Weissagung, die der Auferstandene seinen Jüngern verkündete: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende" (Matth. 28, 20). Das *magisterium* der Kirche kann in Glaubenssachen nicht irren, weil es von dem göttlichen Geiste geleitet ist, den der Herr seinen Jüngern verheißen hat: „Der Geist wird euch alles lehren" (Joh. 14, 26). Weil dieses Rechtsinstitut gottgewollt, gottgestiftet, gottgeleitet ist, darum gibt es außer ihm kein Heil. Wohl können „schuldlos Irrende", Getaufte, die nicht zur Kirche gehören, zur ewigen Seligkeit gelangen — obgleich unter großen Schwierigkeiten[33]. Dennoch hat das alte Axiom *Extra ecclesiam nulla salus* Gültigkeit, und zwar Gültigkeit nicht von der unsichtbaren Liebesgemeinschaft, sondern von dem äußeren papalistischen Rechtssystem; *porro subesse Romano pontifici omnino esse de necessitate salutis.*

[33] Vgl. dagegen die schroff-exklusive Formel des Concilium Florentinum: (Sacrosancta Romana Ecclesia) „firmiter credit, profitetur et praedicat, nullos intra Ecclesiam non existentes, non solum paganos, sed nec Judaeos aut haereticos atque schismaticos aeternae vitae fieri posse participes; sed in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo et angelis eius, nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregatae" (Denzinger Nr. 605). Milder urteilt Pius IX. in einer Allokution 1854: „Tenendum quippe ex fide est, extra apostolicam Romanam ecclesiam salvum fieri neminem posse . . .; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invicibilis, nulla ipsos abstringi huiusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quis tantum sibi arroget, ut huiusmodi

IV. Die Sünden Roms

Der Anblick dieses kirchlichen Weltstaates mit seiner alten Kultur, seiner großartigen Verfassung und Organisation, seinen unerbittlichen Rechtsansprüchen und seiner ungeheueren Geistesmacht erweckt Bewunderung. Kein vorurteilsloser Beobachter kann die Einzigartigkeit dieses kirchlichen Rechtsorganismus und seine Bedeutung für das kirchliche Gesamtleben bestreiten. Und doch — wer tiefer blickt — „hinter die Mauern des Vatikans" —, der schaut mit Kummer und Entrüstung die furchtbaren religiös-ethischen Schäden, die dieses politische Kirchensystem nach sich zieht; der entdeckt, wie hier seit Jahrhunderten böse Geister am Werke sind, die nicht Segen, sondern Verderben über die Kirche Christi bringen. Der Papalismus mit seinen Trabanten — Kurialismus, Jesuitismus, Ultramontanismus — ist die Ursache namenlosen inneren und äußeren Elendes, das seit 1200 Jahren über die Kirche gekommen ist. Unwahrhaftigkeit, Gewissenszwang, Weltsinn und Lieblosigkeit schänden die reine, heilige, untadelige Braut Jesu Christi. Das authentische Bild vom Leben und Arbeiten des heutigen Vatikans, das neuestens Alfons Viktor Müller in seiner Schrift „Papst und Kurie"[33b] gibt, ist für den religiösen Menschen — gleichgültig ob Katholik oder Nichtkatholik — ebenso unerfreulich wie viele Erkenntnisse, welche die Erforschung der verflossenen Papstgeschichte zutage fördert.

Seitdem die Suprematie über die gesamte Kirche das höchste Ziel alles päpstlichen Strebens geworden war, hat Rom (samt seinen Trabanten) den Blick für die Wahrheit eingebüßt. Die römischen Bischöfe haben ihre Primatsansprüche nicht nur mit einer der altkirchlichen Exegese widerstreitenden Deutung von Matth. 16, 18 gerechtfertigt, sondern mit gefälschten Dokumenten, wie dem Constitutum Silvestri, den Pseudoisidorischen Dekretalien, den pseudo-

---

ignorantiae designare limites queat . . .?" (Mirbt S. 349.) Diese dogmatische Exklusivität ist die tiefste Ursache für alle „intoleranten" Gesetze der Kirche (Mischehenverbot, Verbot der Teilnahme an akatholischem Gottesdienst, Verbot der Simultanschule usw.).

[33b] Halle 1922. Vgl. hierzu die auf authentischen Dokumenten beruhende anonyme Schrift: Deutschland und der Vatikan, ein Beitrag zur politischen Orientierung, Berlin, Sämannverlag 1921, welche die Politik des Vatikans in den drei letzten Jahren in helles Licht stellt.

cyrillischen Urkunden usw. Daß manche mittelalterliche Päpste in gutem Glauben diese Dokumente benutzten, erklärt sich aus dem ungeschichtlichen Sinn der früheren Jahrhunderte. Viel schlimmer jedoch ist es, daß auch dann, nachdem diese Fälschungen entlarvt waren, die Päpste nicht auf die Rechte verzichteten, die ihre Vorgänger auf Grund jener ungeschichtlichen Dokumente für sich forderten. Die zweite große Sünde des Papsttums gegen die Wahrheit ist die Beurteilung der theologischen und religiösen Probleme unter dem Gesichtspunkt ihres Kirchenrechts und ihrer Kirchenpolitik. Rom ist nie Trägerin der theologischen Forschung, sondern immer nur Verfechterin der Rechtsweisheit gewesen. Soweit römische Theologen wirklich Theologie treiben, sehen sie ihre größte Aufgabe darin, „die ganze dogmatische Überlieferung im Geiste der Jurisprudenz umzudenken[34]". Alle dogmatischen Lehrentscheidungen der römischen Oberbehörde tragen nicht bloß juridisches Gepräge, sie behandeln vielmehr die religiöse Wahrheitsfrage als äußere Rechtsfrage. Diese juridische Grundeinstellung kann jenen reinen Wahrheitssinn und Wahrheitswillen nicht aufkommen lassen, der die Grundvoraussetzung für ein religiöses „Lehramt" bildet. Sie ist auch die Ursache dafür, daß Rom sich stets jedem theologischen, ja, jedem wissenschaftlichen Fortschritt in den Weg gestellt hat. Als im 13. Jahrhundert die scholastische Theologie die aristotelische Philosophie als rationale Basis und begriffliche Ausdrucksform der dogmatischen Spekulation verwertete, da sprach Gregor IX. — einer der bedeutendsten Juristen auf dem Papstthron — in tiefster Entrüstung sein Verdammungsurteil über dieses wahnwitzige und gottlose Unterfangen aus. Sein Schreiben an die Pariser Universitätsprofessoren (1223) ist die „Modernistenenzyklika" des 13. Jahrhunderts.

„Quidam apud vos, spiritu vanitatis ut uter distenti, positos a patribus terminos profana transferre satagunt novitate; coelestis paginae intellectum, Sanctorum patrum studiis certis expositionum terminis limitatae, . . . ad doctrinam philosophicam naturalium inclinando . . . Ipsi doctrinis variis et peregrinis abducti, redigunt caput in caudam et ancillae cogunt famulari reginam . . . Et dum fidem conantur plus debito ratione adstruere naturali, nonne illam reddunt quodammodo inutilem et inanem? Quoniam fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum . . . Absit de cetero quod pulcherrimam mulierum a praesumptoribus stibio peruncta oculos coloribus adulterinis fucetur et quae a suo sponso circumamicta varietatibus et ornata moni-

[34] Harnack, Dogmengeschichte III[4] 352.

libus prodit splendida ut regina, consutis philosophorum semicinctiis, veste sordida induatur . . . Ne igitur huiusmodi dogma temerarium et perversum ut cancer serpat et inficiat plurimos oporteatque filios perditos plorare Rachelem, praesentium vobis auctoritate mandamus et distincte praecipimus, quatenus praedicta vesania penitus abdicata, sine fermento mundanae scientiae doceatis theologicam puritatem non adulterantes verbum Dei philosophorum figmentis" (Denzinger Nr. 379).

Die theologische Fakultät, die hier der päpstlichen Verurteilung verfällt, ist keine andere als jene, aus der zwanzig Jahre später der Fürst der Scholastik hervorgegangen ist. Die philosophische und theologische Methode, welche hier als verächtlich und verdammungswürdig erklärt wird, ist keine andere als jene, die der größte aller Kirchenlehrer zur Vollendung gebracht hat und die heute noch der Bestimmung des Codex Juris als die kirchliche Normalphilosophie und Normaltheologie an allen theologischen Schulen gelehrt werden muß[35]. Und der theologische Grundsatz, der hier als verwegen und verworfen erklärt wird, ist kein anderer als der Grundsatz von der rationalen Erkennbarkeit Gottes, den das vatikanische Konzil zum dogmatischen Kanon erhoben hat und der in verschärfter Form im Antimodernisteneid von allen katholischen Priestern beschworen werden muß. *Tempora mutantur* — wir haben hier ein geradezu klassisches Beispiel dafür, wie Rom eine geistige Fortschrittsbewegung zuerst schmähte und verdammte, und später — nachdem diese sich siegreich durchgesetzt hatte — sie feierlich sanktionierte.

Wie Rom im 13. Jahrhundert der aufblühenden Philosophie entgegenstrebte, so widersetzte es sich im 17. Jahrhundert der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Galileis Theorien vom heliozentrischen Weltsystem wurden als gefährliche „Irrtümer und Häresien", welche die Verderbnis des Glaubens (*in perniciem fidei*) bedeuteten, verurteilt, er selbst mußte ihnen „abschwören, sie verfluchen und verabscheuen" (*abiurare, maledicere, detestari*)[36]. Heute denkt niemand in der römischen Kirche daran, im heliozentrischen Weltsystem eine Gefahr für den katholischen Glauben zu erblicken. Auch die strengsten Theologen bedauern den „Fall Galilei" und suchen ihn aus zeitgeschichtlichen Bedingungen zu verstehen.

---

[35] Can. 1366. Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplins institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.

[36] Aktenstücke bei Mirbt, Quellen S. 286 f.

Wie in den vergangenen Jahrhunderten die neuen Erkenntnisse der Philosophie und Naturwissenschaft als glaubensgefährlich gebrandmarkt wurden, so wurden im 20. Jahrhundert die Ergebnisse der Bibelkritik, Dogmengeschichte und Religionswissenschaft von den römischen Behörden verurteilt. Die Bibelkommission, die von Leo XIII. „zur Förderung der Bibelstudien" gegründet worden war, hat so gut wie alle Einsichten und Lösungsversuche der alt- und neutestamentlichen Kritik verurteilt. Es gibt kein Problemgebiet der Bibelwissenschaft — sei es nun das Pentateuchproblem, das Psalmproblem, die jesaianische, die synoptische, die johanneische Frage — in dem nicht die Bibelkommission eine Lösung „dekretiert" hätte. Ihre Lösung ist stets verblüffend einfach: die kritische Theorie wird abgewiesen, die traditionelle, ungeschichtliche Auffassung der scholastischen Dogmatik behält Recht. Das Prinzip, nach dem die Bibelkommission verfährt, ist ein extremer Inspirationsbegriff, der die absolute Irrtumsfreiheit der Bibel (auch in „profanen" Dingen) behauptet. Die Hieronymus-Enzyklika Benedikts XV. hat diesen Inspirationsbegriff feierlich ausgesprochen und die strenge Verbindlichkeit aller Entscheidungen der Bibelkommission eingeschärft[36b]. Eine ernste wissenschaftliche Arbeit ist dem katholischen Bibelforscher heute nur noch auf den äußersten Randzonen der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft möglich. In gleicher Weise ist die kirchen- und dogmengeschichtliche Forschung gerade in den wichtigsten Fragegebieten völlig unterbunden. Die zahlreichen Indizierungen kirchen- und dogmengeschichtlicher Werke in den letzten Jahrzehnten reden eine deutliche Sprache. Die hervorragendsten katholischen Kirchenhistoriker wie Duchesne und Batiffol sind der römischen Zensur zum Opfer gefallen; über anderen schwebt ständig das Damoklesschwert der Indizierung. Wer die Forschungsarbeit der kritischen katholischen Theologen überblickt, der glaubt einen Friedhof zu sehen, in dem Leichenstein an Leichenstein steht, ein jeder mit der Aufschrift: *Laudabiliter se subiecit.* Es klingt wie bitterer Hohn, wenn der Syllabus von 1864 den Satz verwirft: *Apostolicae sedis Romanarumque congregationum decreta liberum scientiae progressum impediunt* (Nr. 12; Denzinger Nr. 1559), und wenn der Syllabus von 1907, welcher das Todesurteil über die moderne Bibelkritik und Dogmengeschichte

[36b] Encyclica Spiritus Paraclitus, Rom 1920; autorisierte lat. Ausg. mit Übers. Freiburg 1921.

ausspricht, den Satz verdammt: „*Ecclesia sese praebet scientiarum naturalium et theologicarum progressibus infensam* (Nr. 57; Mirbt S. 410). Rom, das allzeit die freie und wahrhaftige Forschung unterbunden, die wertvollsten wissenschaftlichen Werke verboten, die begabtesten und emsigsten Gelehrten verurteilt und zu demütigem Widerruf gezwungen hat, dieses Rom wagt noch vor aller Welt seine Feindschaft gegen den wissenschaftlichen Fortschritt abzuleugnen. Wer kann da an den Wahrheitssinn und Wahrheitswillen dieser Hierarchie noch glauben?

Mit dem Fehlen des reinen Wahrheitssinnes hängt eng zusammen die mangelnde Achtung vor dem freien, in Gott gebundenen Gewissen. Die Gewissensfreiheit samt der Freiheit der Meinungsäußerung in Wort und Schrift, dieses edelste Geistesgut des modernen Staatswesens, ist für die Papalisten ein entsetzlicher Greuel; in den schärfsten Ausdrücken zieht Gregor XVI. gegen diesen *pestilentissimus error* zu Felde:

„Ex hoc putidissimo indifferentismi fonte absurda illa fluit ac erronea sententia seu potius deliramentum asserendam esse ac vindicandam cuiuslibet libertatem conscientiae" (Mirbt 343).

Die Absolutheit des römischen Dogmas schließt jede abweichende Anschauung schlechterdings aus. Die mittelalterliche Hierarchie hat aus diesem Absolutheitsgefühl heraus die Strafverfolgung und Tötung der Ketzer als gottgewolltes Werk gefordert. Mochte auch die richterliche Exekution dem *brachium saeculare* vorbehalten sein, die zahllosen Opfer der Inquisition sind doch Opfer der Kirche und des Papsttums. Die alte Kirche hatte stets den Grundsatz verfochten, die Religion sei *non occidendo, sed moriendo* (Lactanz, Div. Inst. V, 20) zu verteidigen. „*Nam si sanguine, si tormentis, si malo religionem defendere velis, jam non defendetur illa, sed polluetur et violabitur. Nihil enim est tam voluntarium quam religio*", ruft Lactantius den Heiden entgegen (a. a. O.; Mi. P. L. 6, 616), und Chrysostomus bezeichnet die Tötung eines Ketzers als ein unsühnbares Verbrechen (Hom. 47 in Matth. c. 13). Die Papstkirche hingegen verfolgte um der Reinheit des Glaubens willen die christlichen Häretiker und überantwortete sie der Folter und dem Feuertode. Inquisition und Auto da fé sind neben der Hexenverfolgung das erschütterndste Kapitel in der Geschichte der römischen Kirche. Die Zahl der Märtyrer, welche auf Befehl eines römischen Imperators den Tod für den christlichen Glauben erlitten,

ist gering im Vergleich zu der Zahl der Ketzer, die unter Gutheißung des „Stellvertreters Christi" dem Feuertode überliefert wurden[37]. In keiner Religionsgemeinschaft auf Erden, abgesehen vom Islam, hat der Glaubensfanatismus so viele Blutopfer gefordert wie in der römischen Kirche. Während eine heidnische Religion wie der Buddhismus niemals in ihrer langen und reichen Geschichte Inquisitionstribunale und Scheiterhaufen errichtete, hat die Kirche der Päpste Massenverfolgungen christlicher Brüder ins Werk gesetzt — „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen . . ." Das heutige Rom hat — unter dem Druck der modernen Kultur — auf die Gewaltmethoden des Mittelalters und der Gegenreformation verzichtet. „*Ad amplexandam religionem catholicam nemo invitus cogatur*" lautet der 1351. Kanon des neuen Codex Juris, der die alten Inquisitionsdekrete außer Kraft setzt. Aber noch vor fünfzig Jahren (1869) hat Pius IX. der mittelalterlichen Inquisition eine Gloriole verliehen, indem er einen der schrecklichsten spanischen Inquisitoren, Pedro Arbues, der ein Opfer seines Blutamtes geworden war, in die Schar der Heiligen aufnahm. Und noch heute gibt es in der römischen Kirche Fanatiker, welche die Bellarminische These von der Pflicht und dem Segen der Ketzertötung[38] verfechten und von deren Lippen der rohe Sehnsuchtsruf kommt: „*O benedictas rogorum flammas!*"[39]

Der grausame Gewissenszwang, den so viele Päpste samt ihren Organen ausgeübt haben, wäre bis zu einem gewissen Grade entschuldbar, wenn er geboren wäre aus der glutvollen Leidenschaft des Glaubens — hat nicht auch der alttestamentliche Prophet, eifernd für Jahwe, 1000 Baalspriester geschlachtet? Es ist etwas Großes um den Eifer für die unumstößliche Wahrheit der göttlichen Offenbarung, für die Anerkennung der Ehre Gottes, auch dann, wenn er grausame Menschenopfer fordert. In der Tat waren die Größten unter den Inhabern der *cathedra Petri* von solchem heiligen Propheteneifer getrieben. Sie suchten Gottes Ehre und Ruhm, Gottes Sieg und Herrschaft. Aber auch bei ihnen mischten sich so oft mit dem Eifer für die *gloria Dei* weltliche Motive. Gewiß suchten

[37] H. C. Lea, History of the Inquisition of the Middle Ages, 3 vol. 1888; History of the Spanish Inquisition, 4 vol. 1906/07.

[38] Disput. tom. II lib. 3 c. 21; Mirbt S. 277 f.

[39] Pius a Langenio, O. Min. Cap., in Analecta Ecclesiastica III 29 ff.; Mirbt S. 390.

sie nicht Macht und Ehre und Ruhm für ihr eigenes menschliches *Ego*, aber sie suchten Macht, Ehre und Besitz für das große *Ego*, ihre *cathedra*, genau so wie die großen Herrscher und Staatsmänner für das *Ego* ihres Thrones und ihres Landes. Mit der Sehnsucht nach dem Gottesreich verbindet sich bei ihnen das Verlangen nach dem Weltreich, einem Imperium, einem größeren und herrlicheren als dem alten Imperium der römischen Cäsaren. Es lebt in den führenden römischen Päpsten nicht nur die reine Liebe zu Gott, nicht nur die reine Hingabe an seinen Willen und seine Ziele; es lebt in ihnen auch — halb bewußt, halb unbewußt — ein Egoismus, wenn auch ein idealistischer, ein *sacro egoismo*, der hoch erhaben ist über die erbärmliche Ichsucht des Alltagsmenschen. Kein Wunder, daß so manche unedle Geister, die den Stuhl Petri bestiegen, von diesem heiligen Egoismus hinabsanken in den profanen und sich von brutalem weltlichen Machthunger leiten ließen. Wie die hohe Rechtsweisheit, so steckt der Herrscherwille den römischen Aristokraten, in deren Händen seit Jahrhunderten die Leitung der Kirche liegt, im Blute. Er ist bald roher, bald reiner, bald religiös geläutert, bald nur religiös verhüllt, aber er ist und bleibt Herrscherwille. Und dieser Herrscherwille beseelt die römische Kirchenleitung, vom Kardinalstaatssekretär angefangen bis herab zum untergeordneten Monsignore der vatikanischen Kanzlei. Der Kapuzinererzbischof Luigi Puecher-Passavalli, ein genauer Kenner der kurialen Verhältnisse, erklärt: „Die Erfahrung, die ich während vieler Jahre von den Angehörigen der päpstlichen Kurie gewonnen habe, hat in mir die unerschütterliche Überzeugung erweckt, daß sie n i e, n i e, bis zum wirklichen Weltende bereit sind, auf weltliche Macht zu verzichten — sie werden alle Mittel (bald öffentliche, bald geheime, bald mehr, bald weniger gewaltsame) benützen, um sich wieder in den Besitz dieser Macht zu setzen, und zwar um jeden Preis[40]." Eben dieser Herrscherwille, der immer wieder durch alle Masken und Hüllen unzweideutig hindurchbricht, macht Rom zu einer durchaus politischen Größe. Nicht Religion, nicht Frömmigkeit, nicht Christentum, nicht Theologie ist das eigentliche Interessengebiet der Kurialisten, sondern Kirchenpolitik. Mit Aufmerksamkeit verfolgt die vatikanische Kurie alle politischen Welt-

[40] Lettere, Milano 1911; zit. Friedrich v. Hügel, Essays and Adresses in the Philosophy of Religion 232.

ereignisse, sorgsam beobachtet sie die jeweilige politische Konstellation, um jede Gelegenheit zur Stärkung der kirchlichen Macht geschickt auszunützen. Alle geistigen und religiösen Strömungen innerhalb und außerhalb der Kirche werden von ihr nur unter dem einen Gesichtspunkt der päpstlich-kurialen Machtstellung beurteilt. Von der *Urbs aeterna* aus spähen die Wächter nach allen Weltrichtungen, aber sie wachen nicht so sehr über die Reinerhaltung des *depositum fidei* als über der Aufrechterhaltung ihres Einflusses auf die ganze Welt. Eben deshalb, weil nicht die lebendige christliche Frömmigkeit die Grundkraft der kurialen Wirksamkeit ist, darum entbehren die Dekrete und Entscheidungen der römischen Oberbehörde — abgesehen von einzelnen persönlichen Äußerungen frommer Päpste — jeder religiösen Wärme und Innigkeit. Die papal-kuriale Phraseologie ist durchaus frostig und stereotyp, nicht selten hohl und fad. Da schwingen nicht die zarten und reinen Klänge der innigen Gottes- und Bruderliebe, da vernehmen wir nur die monotone Amtssprache einer unpersönlichen Behörde, die ihren Willen kundgibt und Gehorsam fordert. Es ist eine andere Sprache, ein anderer Geist als die Sprache und der Geist der religiösen Persönlichkeiten, die ans Herz der Menschen greifen und sie mit Gotteskraft und Liebe erfüllen.

Der Wille zur Macht, der die Kurialisten beherrscht, äußert sich auch im Mangel an christlicher Demut. Die Demut redet nicht von sich, sie pocht nicht auf Recht und Macht, und wo sie Recht und Macht besitzt, da kennt sie nichts Größeres und Heiligeres, als sich dieser Macht zu entäußern, als auf das Recht zu verzichten, um allein in Liebe zu dienen. Wer die päpstlichen Aktenstücke durchliest, der muß lange lesen und suchen, bis ihm ein Beispiel echt christlicher Demut begegnet. *Plenitudo potestatis* — das ist das Alpha und Omega der päpstlichen Dekretalien, Bullen und Enzykliken. In endlosen Wiederholungen schärfen die päpstlichen Amtsschreiben den Gläubigen die vollkommene Beugung unter ihre göttliche Amtsgewalt ein. Ohne Unterlaß berufen sie sich auf die Nachfolgerschaft des Apostelfürsten und auf die petrinischen Evangelienstellen, mit denen sie alle ihre Machtansprüche rechtfertigen. Der Erforscher der Papstgeschichte fragt unwillkürlich: Warum mußten die römischen Päpste die Gläubigen an ihre göttlichen Rechte und Amtsgewalten immer wieder erinnern, durch alle Jahrhunderte hindurch erinnern bis zum heutigen Tage? Wenn der

Primat des Petrus und seiner Nachfolger, wie sie immer behaupten, allzeit anerkannte kirchliche Lehre war, wozu dann dieses stete Rufen und Pochen, Mahnen und Drohen?

Wer so ohne Unterlaß redet, dem fehlt die Demut vor Gott und den Brüdern, dem fehlt in gleicher Weise die Liebe, welche die Schwester der Demut ist. Die Sünde wider die Liebe ist die schwerste Sünde, welche die Päpste samt ihren Trabanten begangen haben. Wo wahre Liebe ist, da ist kein Wille zum Herrschen, da ist nur Bereitschaft zum Dienen und Opfern. Wo christliche Liebe ist, da ist kein Fluchen, Richten und Verdammen, sondern Verstehen, Dulden und Tragen. Doch die große, weite, reine Liebe hat in Rom keine Stätte. Wie furchtbar ist zu allen Zeiten die Lieblosigkeit der Päpste gegen jene gewesen, die — von tiefstem religiösem Geiste ergriffen — auf anderen Wegen zum Göttlichen wanderten als auf der römischen Heerstraße! Die Päpste haben diejenigen, welche ihrer Autorität sich nicht beugten, als sittlich minderwertig gebrandmarkt, als *viri reprobi*, als *tenebrarum filii*, als *homines pestiferi*[41]. Sie haben gerade die Reformatoren, die in der Zeit schlimmster kirchlicher Entartung neue religiöse Wege beschritten, aufs heftigste beschimpft, ihnen unsittliche und unreligiöse Motive untergeschoben. Ja, Pius X. hat mit noch größerer Schärfe als Urban VIII. die führenden Männer der Reformation in den Staub gezogen.

„Superbi ac rebelles homines, inimici crucis Christi, qui terrena sapiunt, quorum Deus venter est . . ., latiorem sibi aliisque muniebant licentiae viam . . . Rebellium tumultum et illam fidei morumque cladem appellarunt instaurationem sese autem disciplinae veteris restitutores. Re tamen vera corruptores extiterunt . . .[42]".

Doch nicht nur Abtrünnige und „Sektenstifter" — die römische Kirche betrachtet jede andere christliche Gemeinschaft als *secta acatholica* —, sondern auch treue Söhne der Kirche werden von

[41] Johannes XXII. von Marsilius v. Padua und Johann v. Jandun; Mirbt S. 166 f.; Encyclica Pascendi von den Modernisten, Michelitsch S. 273.

[42] Borromäus-Encyclica (1910); Mirbt S. 418. Vgl. auch das Urteil des Catechismus Romanus über die Häretiker: „Nonnumquam habet (diabolus) emissarios et excursores perditos homines imprimisque haereticos, qui sedentes in cathedra pestilentiae, malarum doctrinarum mortifera semina dispergunt, ut illos, qui nullum delectum aut discrimen habent virtutis et vitiorum, homines, per se proclives ad malum, nutantes ac praecipantes impellant" (Pars IV cap. 15 quaest. 10).

den römischen Oberpriestern geschmäht und verächtlich gemacht. Es hat wenig katholische Geister in den letzten Jahrzehnten gegeben, die so scharf das katholische Ideal schauten und mit so leidenschaftlicher Liebe ihm ergeben waren wie die „Modernisten". Kann es beredtere Herolde katholischen Geistes geben als einen George Tyrrell, Antonio Fogazzaro und Friedrich von Hügel? Und doch, diese Männer, die in der Arbeit für ihre Kirche aufgingen, die katholisch waren vom Scheitel bis zur Sohle, katholischer als es je ein römischer Kurialist war und sein wird, sie mußten die häßlichste Beschimpfung durch die päpstliche Enzyklika erfahren. Ihre glühende Liebe zur Kirche wurde als täuschende Schminke (*fucosus amor*) erklärt, ihre weite und reife wissenschaftliche Bildung als philosophisch und theologisch unsolides Wissen (*nullo solido philosophiae ac theologiae praesidio*), ihr eminent katholisches Bestreben, die Erkenntnisse der Gegenwart mit der alten christlichen Wahrheit in fruchtbarer Synthese zu verbinden, als Vergiftetsein durch die Lehren der Kirchenfeinde (*adeo venenatis imbuti penitus doctrinis, quae ab ecclesiae osoribus traduntur*), als Zerstörungsarbeit an Religion und Christentum (*ut omnem penitus religionem deleverint*), ihr ernster Wille, ohne Ehrfurchtslosigkeit gegenüber den kirchlichen Traditionen und gegenüber den hierarchischen Autoritäten auf eine Reinigung der Kirche hinzuarbeiten, als eine raffinierte Täuschung, als *callidissimum artificium ad fallendos animos: „Et rationalistam et catholicum promiscue agunt idque adeo simulatissime"*. *Superbia* und *pervicacia* werden als die tiefsten moralischen Ursachen, *ignorantia* und *curiositas* als die intellektuelle Ursache der modernistischen Irrtümer bezeichnet[43]. Jene Männer, deren Denken und Wirken von den reinsten und lautersten Motiven beseelt war, mußten sich solche Beweggründe, ja sogar noch schlimmere — *summa malevolentia et livor* — unterschieben lassen. Gerade die Enzyklika *Pascendi* ist ein betrübliches Dokument für die erschreckende Lieblosigkeit, von der die Kurialisten aller Jahrhunderte erfüllt waren. Weil sie ihre Macht, nicht das Heil der Kirche suchten, ihre Herrschaft, nicht die Wahrheit, darum mußten sie die größte der christlichen Tugenden verlieren, die Liebe, und lieblos sein nicht nur gegen die Gegner und Feinde der Kirche, sondern auch gegen ihre besten, eifrigsten und ergebensten Söhne.

[43] A. Michelitsch, Der Syllabus Pius X. samt der Enzyklika, Graz 1908², 232 f., 269, 271, 274.

V. An papa sit Antichristus? Die Passion des mystischen Christus

Wer das Wirken des Papalismus und Kurialismus in Vergangenheit und Gegenwart betrachtet, der muß erkennen, daß hier böse Geister ihr Unwesen treiben, die sich als Lichtengel verkleidet haben: der Geist der Unwahrheit, der Herrschsucht, der Habsucht, des Stolzes, der Lieblosigkeit[44]. Und doch, die Inhaber der päpstlichen Gewalt werden nicht müde, zu verkünden, daß es die *cathedra Petri*, die *sedes apostolica* sei, auf der sie sitzen, ja, noch mehr, daß sie in ihrem Lehren und Regieren Christi Stellvertreter seien, Platzhalter des ewigen Gottessohnes, von dem sie diese Gewalten als göttlichen Auftrag empfangen hätten. *Vicarius Christi, sedes apostolica* — in diesen schlichten Worten ist ein ungeheures Programm enthalten: Jesu Geist, Jesu Glaube, Jesu Hoffnung, Jesu Liebe sollen nirgends auf der Erde so rein und glänzend zu schauen sein wie in dem, der diesen Titel trägt; apostolisches Leben, apostolische Begeisterung, apostolische Tatkraft, apostolischer Opfermut, apostolische Armut sollen wie nirgends auf der Erde da zu finden sein, wo der Apostelsitz für alle Zeiten steht. Der Stellvertreter Christi soll in seinem Denken und Leben dem göttlichen Meister am nächsten stehen; der Inhaber der *sedes apostolica* soll den Aposteln, die der Herr ausgesandt, am ähnlichsten sein. Am Leben Jesu und seiner Apostel muß die Wahrheit jener Titel geprüft werden. Doch enthüllt sich nicht dem Betrachter des Papsttums so oft das genaue Gegenbild Jesu und der Apostel? Ist nicht das wirkliche Rom der Antityp jenes Ideals, das in seinen wichtigsten Selbstbezeichnungen beschlossen ist?

Jesus wandert heimatlos umher: „Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege" (Matth. 8, 20) — sein Stellvertreter residiert wie ein weltlicher Souverän in einem prunkvollen Palaste, umgeben von einem byzantinischen Hofstaat. Jesus lebt in völliger Armut; von jedem, der sein Helfer und Bote sein will, fordert er Hingabe allen Besitzes: „Gehe hin, verkaufe alles was du hast und gib es den Armen . . ., und komm und folge mir

[44] Vgl. die ergreifende Szene in Fogazzaros Roman „Il Santo", in dem Benedetto vor dem Papste kniet und Klage führt gegen die vier bösen Geister der Kirche. Deutsche Übs. v. M. Gagliardi, München 1920, 287 ff.

nach und nimm dein Kreuz auf dich" (Mark. 10, 21); seine Jünger sendet er aus mit der Mahnung: „Ihr sollt nicht Gold noch Silber noch Erz in euren Gürteln haben" (Matth. 10, 9) — sein Stellvertreter hat immer größere Patrimonia erworben und für die Erhaltung seines Besitzes ohne Unterlaß mit den schärfsten Waffen gekämpft; der große römische Gesetzeskodex verkündet feierlich das Recht des apostolischen Stuhles auf irdische Besitztümer[45]. Jesus erklärt vor Pilatus: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh. 8, 36) — sein Stellvertreter wird nicht müde, zu verkündigen, daß er von ihm alle *temporalis potestas* empfangen habe, und die mit dem Bann zu belegen, die diesem Anspruch sich nicht fügen. Jesus hat seinen ausziehenden Jüngern geboten: „Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebet es auch" (Matth. 10, 8) — sein Stellvertreter fordert genaue (zum Teil hohe) Geldtaxen für jede Bischofsernennung, für jede Verleihung des erzbischöflichen Palliums, für jede päpstliche Ehrung, für jede Dispense einer römischen Behörde, für jede Rechtsentscheidung des päpstlichen Gerichtshofes. Jesus schickt seine Jünger aus, daß sie die Nähe des Gottesreiches verkünden, Kranke heilen, Aussätzige reinigen, Tote aufwecken und böse Geister austreiben — sein Stellvertreter sendet seine Nuntien an die Fürstenhöfe und weltlichen Regierungen, daß sie politische Beziehungen anknüpfen und politische Verträge schließen, seine Rechte verteidigen und seine Forderungen durchsetzen; und er sendet seine Inquisitoren aus in alle Lande, auf daß sie die den wahren Glauben bedrohenden Ketzer ausfindig machen und der gebührenden Strafe überantworten[45b]. Jesus warnt seine Jünger: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet" (Matth. 7, 1) — sein Stellvertreter richtet ohne Unterlaß, unbarmherzig schleudert er seine Anatheme gegen Fromme und Unfromme, Heilige und Weltliche, ja, selbst die Frömmsten und Heiligsten stößt er aus der Gemeinschaft Christi. Jesu erste Forderung lautet: μετανοεῖτε

[45] Can. 1495. § 1. Ecclesia catholica et Apostolica Sedes nativum ius habent libere et independenter a civili potestate acquirendi, retinendi et administrandi bona temporalia ad fines sibi proprios prosequendos.

[45b] „In omnibus et singulis reipublicae civitatibus, oppidis, terris et locis, tam citra quam ultra montes, ubilibet etiam in Italia consistentibus ac in Romana curia, super negotio fidei, commissarios et inquisitores generales et generalissimos, auctoritate apostolica tenore praesentium constituimus et deputamus" (Papst Paul III. [1542], Mirbt S. 204).

(Mark. 1, 15) — die erste Forderung seines Stellvertreters lautet: *„Porro subesse Romano pontifici“.* Jesus weist den Jüngling, der ihn „guter Meister“ anredet, entschieden zurück: „Was heißest du mich gut? Niemand ist gut denn der einige Gott“ (Mark. 10, 17) — sein Stellvertreter läßt sich mit dem viel höheren Titel anreden: *Sanctitas, sanctissime pater.* Jesus mahnt seine Jünger: „Ihr sollt niemand Vater heißen auf Erden, denn e i n e r ist euer Vater, der im Himmel (Matth. 23, 10) — sein Stellvertreter nimmt diesen Namen hin, entgegen Jesu ausdrücklichem Gebot. Jesus ruft seine Jüngerschaft ohne Unterlaß zur Demut auf: „Wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt werden und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht werden“ (Matth. 23, 12) — sein Stellvertreter fordert Demut von den ihm Untergebenen, er selbst aber erhöht sich, indem er diese an seine Ehre und sein Recht, an seine Vollmacht und seine Gewalt erinnert. Jesus rügt die Pharisäer, weil sie die πρωτοκαθεδρία in den Synagogen lieben (Matth. 23, 6); seine Jünger sollen immer den letzten Platz einnehmen (Luk. 14, 7 ff.) — sein Stellvertreter hingegen kann nicht genug tun, auf den *primatus honoris et iurisdictionis,* den er von ihm empfangen haben will, zu pochen. Jesus wäscht seinen Jüngern die Füße und mahnt sie, diesem seinem Beispiel zu folgen: „So nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, so sollt ihr auch euch untereinander die Füße waschen . . .“ (Joh. 13, 14). „Der Knecht ist nicht größer denn sein Herr, noch der Apostel größer denn der ihn gesandt hat“ (Matth. 10, 24) — sein Stellvertreter hingegen läßt sich den Fuß küssen und fordert von christlichen Brüdern eine byzantinische προσκύνησις, wie sie heute keinem abendländischen Herrscher mehr von seinen Untertanen erwiesen wird. Jesus verkündigt die brüderliche Liebe als das einzige Kennzeichen seiner Jüngerschaft, in diesem Leben wie beim messianischen Endgericht. „Dabei wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt“ (Joh. 13, 35). „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (Matth. 25, 40) — sein Stellvertreter verkündet nicht die Liebe, sondern das Recht: *ius divinum*; in seinem großen Gesetzbuch sucht man vergebens nach einem Appell zum „Einen Notwendigen“, zur schenkenden und opfernden, dienenden und verzeihenden Liebe. Jesus fordert von seinen Jüngern nicht nur Nächstenliebe, sondern heroische Feindesliebe; „Liebet eure Feinde,

tut Gutes denen, die euch hassen, segnet die, so euch fluchen, bittet für die, so euch beleidigen" (Luk. 6, 27) — sein Stellvertreter verfluchte in seinen Bannbullen unzählige Christen, und unter diesen waren viele, die keine Feinde der Päpste waren. Keine, auch die anspruchsvollsten päpstlichen Edikte klingen so schaurig wie die Fluchlitaneien, in denen Christi Stellvertreter Rache und Verderben auf christliche Brüder herabriefen[46]. Jesus verkündet den um den Vorrang streitenden Jüngern immer wieder den Primat der demütig dienenden Liebe; er stellt den nach dem Vorrang Verlangenden das Kind in seiner Einfalt, Demut und Anspruchslosigkeit als Beispiel hin.

„Zu derselben Stunde traten die Jünger zu Jesu und sprachen: ‚Wer ist doch der Größte im Himmelreich?' Jesus rief ein Kind zu sich und stellte das mitten unter sie und sprach: ‚Wenn ihr nicht umkehret und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen. Wer nun sich selbst erniedrigt wie dies Kind, der ist der Größte im Himmelreich'." (Matth. 18, 1 ff.)

„. . . Da gingen zu ihm Jakobus und Johannes . . . und sprachen: ‚Gib uns, daß wir sitzen einer zu deiner Rechten und einer zu deiner Linken in deiner Herrlichkeit.' Jesus aber sprach zu ihnen: ‚. . . Den Kelch, den ich trinke, werdet ihr trinken, und mit der Taufe, damit ich getauft werde, werdet ihr getauft werden; zu sitzen aber zu meiner Rechten und zu meiner Linken steht mir nicht zu, euch zu geben, sondern welchen es bereitet ist.' Und da das die Zehn hörten, wurden sie unwillig über Jakobus und Johannes. Aber Jesus rief ihnen und sprach zu ihnen: ‚Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten herrschen und die Mächtigen unter ihnen Gewalt haben. Aber also soll es unter euch nicht sein, sondern welcher will groß werden unter euch, der soll euer Diener sein; und welcher unter euch will der Vornehmste wer-

„. . . da er daheim war, fragte er sie: ‚Was handeltet ihr miteinander auf dem Wege?' Sie aber schwiegen; denn sie hatten miteinander auf dem Wege gehandelt, welcher der Größte wäre. Und er setzte sich und rief die Zwölfe und sprach zu ihnen: ‚So jemand will der erste sein, der soll der letzte sein von allen und aller Knecht'." (Mark. 9, 33 ff., vgl. Luk. 9, 46 ff.)

„. . . Es erhob sich auch ein Zank unter ihnen, welcher unter ihnen sollte für den Größten gehalten werden."

„Er aber sprach zu ihnen: ‚Die weltlichen Könige herrschen und die Gewaltigen heißet man gnädige Herren. Ihr aber nicht also; sondern der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste und der Vornehmste wie ein Diener. Denn welcher ist größer, der zu Tische sitzt oder der da dienet?

[46] Vgl. die Verfluchung Kaiser Ludwigs des Bayern durch Clemens VI. (1346): „Divinam suppliciter imploramus sententiam, ut Ludovici praefati confutet insaniam, deprimat et elidat superbiam et eum dexterae suae virtute prosternat,

den, der soll aller Knecht sein. Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele'." (Mark. 10, 35 ff.; vgl. Matth. 20, 25 ff.)

Ist's nicht also, daß der zu Tische sitzt? Ich aber bin unter euch wie ein Diener'." (Luk. 22, 24 ff.)

„... Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn einer ist euer Meister, Christus, ihr aber seid alle Brüder. Und ihr sollt niemand Vater heißen auf Erden, denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist. Und ihr sollt euch nicht lassen Meister nennen; denn einer ist euer Meister, Christus. Der Größte unter euch soll euer Diener sein" (Matth. 23, 8 ff.).

In klaren und eindringlichen Worten verbietet Jesus seinen Jüngern jedes Streben nach einem Primat der Ehre und der Jurisdiktion und weist jeden Gedanken an eine *potestas* als heidnischen Despotismus ab. Jesu Stellvertreter hingegen rühmt sich unaufhörlich seines Primats und seiner geistlichen und weltlichen Vollgewalt und behauptet, diesen Vorrang und diese Machtfülle von jenem empfangen zu haben.

„Romanus pontifex, qui Dei et Domini nostri Jesu Christi vices gerit in terris et super gentes et regna plenitudinem obtinet potestatis omnesque iudicat, a nemine in hoc saeculo iudicandus" (Paul IV. 1559; Mirbt S. 208).

„Regnans in excelsis ... ecclesiam, extra quam nulla est salus, uni soli in terris videlicet apostolorum principi Petro Petrique successori Romano Pontifici in potestatis plenitudinem tradidit gubernandam. Hunc super omnes gentes et omnia regna principem constituit, qui evellat, destruat, disperdat, plantet et aedificet" (Pius V. 1570; Mirbt S. 266).

Wer diesen schneidenden Kontrast zwischen Jesu Leben und Lehren und dem Leben und Lehren vieler Päpste sich vergegenwärtigt, der muß an ihrem Anspruch, *vicarii Christi* zu sein, irre werden. Schon den mittelalterlichen Sektierern hat sich dieser furchtbare Widerspruch mit Gewalt aufgedrängt; erst schüchtern, dann immer

ipsumque in manibus inimicorum suorum et eum persequentium concludat et tradat corruentem ante ipsos. Veniat ei laqueus quem ignorat, et cadat in ipsum. Sit maledictus ingrediens, sit maledictus egrediens. Percutiat eum dominus amentia et caecitate ac mentis furore. Coelum super eum fulgura mittat. Omnipotentis Dei ira et beatorum Petri et Pauli, quorum ecclesiam praesumpsit et praesumit suo posse confundere, in hoc et futuro saeculo exardescat in ipsum. Orbis terrarum pugnet contra eum, aperiatur terra et ipsum absorbeat vivum. In generatione una deleatur nomen eius, et dispereat de terra memoria eius. Cuncta elementa sint ei contraria. Habitatio eius fiat deserta, et omnia sanctorum quiescentium merita illum confundant, et in hac vita super eum apertam vindictam ostendant, filiique ipsius eiiciantur de habitationibus suis et videntibus eius oculis in manibus hostium eos perdentium concludantur" (Mirbt S. 167).

lauter kam aus ihrem Munde die Frage: *an papa sit Antichristus?* Immer schroffer wurde ihre Polemik, immer leidenschaftlicher ihre Anklage, bis schließlich Luther nicht mehr in einzelnen Päpsten, sondern in der Institution des Papsttums den Gegenchrist der Endzeit erblickte. In der Tat widerspricht in dem ganzen weiten Organismus der katholischen Kirche nichts so sehr den religiösen Idealen Jesu wie das empirische Papsttum mit allen seinen häßlichen Nebenerscheinungen.

Aber so tiefgehend auch der Widerspruch zwischen Jesus und seinen Stellvertretern sein mag, so viele Apostaten und Häretiker — vom Evangelium Jesu aus gesehen — auch unter den Päpsten zu finden sind, zwei Dinge bleiben wunderbar: einmal, daß das Papsttum trotz der langen, furchtbaren Entartung im Laufe der Jahrhunderte nicht untergegangen ist, und ferner, daß trotz aller Greuel und Frevel, die den einzelnen Päpsten zur Last fallen, seit dem Mittelalter die größten katholischen Geister die Institution des Papsttums als solche enthusiastisch bejaht haben: angefangen von Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquino und Dante Alighieri bis zu De Maistre und Newman. Und noch heute gibt es viele Theologen, die trotz genauer Kenntnisse in der verwickelten Papstgeschichte das Papsttum als gottgestiftete Größe anerkennen und vor seinem gegenwärtigen Inhaber in Ehrfurcht sich beugen. Wenn konsequente Mystiker, welche die Augen vor aller Welt schlossen — auch vor allem, was an Welt in der Kirche ist —, bedingungslos einem entarteten Papsttum sich beugten, so ist das nicht verwunderlich: für sie sind im Grunde alle Mißstände der empirischen Kirche bedeutungslos; das Böse ist ja für sie *omnino non esse.* Aber wenn religiöse Persönlichkeiten, welche mit scharfem Blick die Realitäten des Lebens erkennen, aus ganzem Herzen zum Papsttum ja sagen, so lehrt das deutlich, daß sie hinter den unvollkommenen und häßlichen Bildern des empirischen Papsttums ein hehres religiöses Ideal schauen, ein Ideal, an das sie glauben und auf das sie nicht verzichten wollen, ein katholisches Ideal, ohne das sie die universale Kirche sich nicht denken können. Alle religiösen Katholiken sind im Grunde Platoniker (auch dann, wenn sie in ihrer Philosophie und Theologie Aristoteliker sind); sie sehen in der Erscheinungswelt unvollkommene, durch die ὕλη entstellte Abbilder vollendeter göttlicher Urbilder; und sie haben die wunderbare Gabe, auch durch die stärksten Trübungen und gröbsten Verzerrungen

hindurch Gottes Gedanken rein zu erkennen. Das Papsttum — auch das entartete und verwilderte — ist ihnen die Garantie für die Einheit der Kirche. Jene starke Zentralisation des gesamten kirchlichen Lebens — mag sie im Einzelfall noch so sehr aus dem Machtstreben von Papst und Kurie geboren sein — bindet die Gläubigen der gesamten Kirche unlöslich zusammen. Das sichtbare Haupt der Kirche — und mag es „ein Haupt voll Blut und Wunden sein" —, es ist ein Sinnbild des unsichtbaren Hauptes, Christi. Wenn die Kirche der mystisch fortlebende Christus ist, sollte sich nicht an ihr Christi bitteres Leiden fortsetzen? Sollte nicht auch sie Spottmantel und Dornenkrone tragen? Sollte nicht auch ihr Haupt wie das des Schmerzensmannes von Golgatha ein *caput cruentatum* sein? Sollte es nicht auch von ihrer Jammergestalt heißen: *Ecce homo*? Im *vicarius Christi* sehen diese frommen Beter Christus weiter dulden durch alle Jahrhunderte, doch nicht darin, daß die Welt die Rechte des Papstes nicht anerkennt und seine Forderungen bekämpft — ein beliebtes Motiv der Papalisten —, sondern darin, daß Christus durch seinen Stellvertreter verleugnet und geschmäht wird. Die dreifache Tiara, die das Haupt des Papstes schmückt, ist die Dornenkrone des mystischen Christus; der weltliche Prunk, der jenen umgibt, ist Christi Spottmantel; die *plenitudo potestatis*, die jener in seiner Hand vereinigt, ist Christi Schmachzepter; die Verherrlichung und Vergöttlichung, die jenem von seinen Getreuen zuteil wird, ist die höhnische Anbetung Christi: „Sei gegrüßt, du König der Juden" (Mark. 15, 19). Doch auch diesem mystischen Christus, diesem Geschmähten und Verhöhnten, diesem Gepeinigten und Entstellten, auch ihm gilt derselbe innige Gruß, wie dem Christus, der in Jerusalem litt und starb: *Salve caput cruentatum*, sei tausendmal gegrüßt! Mit ihm dulden und leiden, mit ihm Spott und Hohn ertragen, das heißt sein Jünger sein. Diese innige Passionsmystik hilft jenen tief innerlichen Frommen der römischen Kirche, wo die Widerchristlichkeit der Päpste und ihres Anhanges klar erkannt wird, über ihr qualvolles Herzeleid hinweg. Hinter dem *mysterium iniquitatis*, das sich im Pontifikat so mancher Nachfolger Petri enthüllt, leuchtet ihnen das Geheimnis der Geheimnisse auf, die Passion des Herrn. *Vexilla regis prodeunt, fulget crucis mysterium.* Und aus mancher Epoche der Papstgeschichte klingt ihnen wie aus der Karfreitagsliturgie der Ruf entgegen: *Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit!* — — —

VI. Der Sehnsuchtstraum vom Pastor angelicus

Es gibt eine Passionsmystik des Papsttums; sie gehört zu dem Heimlichsten und Zartesten katholischer Frömmigkeit, und so gut wie niemand redet von ihr; denn nur wenige katholische Fromme schauen das Papsttum in seinem erschreckenden Abstand von Jesu Ideal und bleiben ihm gleichwohl in Treue und Liebe ergeben. Doch mit dem schmerzvollen Dulden und Hinnehmen der häßlichen Wirklichkeit verbindet sich bei ihnen der feste und zuversichtliche Glaube an ein wundersames Papstideal, ein Ideal des *pastor bonus*, ein Primatsideal der dienenden Liebe, so wie es Jesus seinen um den Vorrang hadernden Jüngern vor Augen gestellt. Durch nichts lassen sie sich in diesem Glauben irremachen, sie „hoffen wider alle Hoffnung", aller Erfahrung zum Trotz warten sie auf den wirklichen „Stellvertreter" Christi, der noch nicht gekommen ist[47]. Die Papstweissagung des Malachias bezeichnet einen der letzten Päpste vor dem Ende aller Dinge mit dem geheimnisvollen Namen *„pastor angelicus"*. Diese alte Prophetie ist der helle Hoffnungsstern, der in die Seele von vielen tiefgebeugten Frommen hineinleuchtet. Ihr Glaube an das Papstideal ist so stark, so unerschütterlich, daß sie — dem Augenschein der Vergangenheit und Gegenwart trotzend — in einer kirchlichen Parusiestimmung leben, nicht minder sehnsüchtig, wie die älteste Christenheit auf die Epiphanie des Kyrios harrte. Mag auch der Historiker diese Gläubigen als träumende Idealisten belächeln — sie rufen die Bannerträger der katholischen Idee als Zeugen ihres Idealismus auf. Hat nicht ein johanneischer Christ um die Wende des ersten Jahrhunderts den Primat des Petrus im Bilde des „Hirten" geschaut — in jenem religiösen Bilde, das die ganze antike Welt, die babylonische und ägyptische, israelitische und griechische, als Heilandsbild gebraucht, und das der vierte Evangelist zum Leitmotiv einer wunderbaren Herrenrede gemacht hatte? Hat nicht ein Bernhard von Clairvaux in seiner apostolischen Mahnschrift an Eugen III. ein Primatsideal ganz im Sinne Jesu verkündet: *ministerium, non dominium*? ein evangelisches Papsttum, das in nichts

[47] Vgl. die feinen Worte von Joseph Wittig, Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele, Die Tat, April 1922, 29: „Wir können nichts tun als warten. Das ist der Zweck alles Arbeitens und Schreibens, das Warten sehnsüchtig und inhaltsvoll zu machen. Auch der Advent hat seine Schönheit und Seligkeit."

anderem besteht, als in der Verkündigung des Evangeliums — *fac opus evangelistae et pastoris opus implesti*[48]? Und schaut und sucht nicht die Kirche selbst in ihrer Liturgie ein religiöses Papstideal, wenn sie in der Adventzeit betet:

„Deus omnium fidelium pastor et rector, famulum tuum, quem pastorem ecclesiae tuae praeesse voluisti, propitius respice; da ei, quaesumus, verbo et exemplo, quibus praeest, proficere, ut ad vitam una cum grege sibi credita, perveniat sempiternam."

Und hat nicht das vatikanische Konzil den idealen Sinn des Papsttums „definiert": „*ut ecclesia Christi sit una grex sub uno summo pastore*" (sess. 4 c. 3)?

Es lebt ein christliches Papstideal in der Frömmigkeit der großen katholischen Heiligen wie im Gebet und im Dogma der Kirche. Eben darum vermögen die gläubigen Katholiken so entschieden zu scheiden zwischen dem hierarchischen Amt und den hierarchischen Amtsträgern, zwischen dem Papsttum als einer göttlichen Institution und den Päpsten als armseligen, sündigen Menschen. Schon Papst Leo I. sagt: *Aliud sunt sedes, aliud praesidentes* (ep. 101).

[48] De consideratione, lib. II, 6, 9 ff. „Factum superiorem dissimulare nequimus; sed enim ad quid omnimodis attendendum. Non enim ad dominandum opinor. Nam et propheta, cum similiter lavaretur, audivit: Ut evellas et destruas, et disperdas et dissipes, et aedifices et plantes (Jer. 1, 10) . . . Et nos igitur, ut multum sentiamus de nobis, impositum senserimus ministerium, non dominium datum . . . Haec loquere tibi et doce te ipsum, qui alios doces. Puta de velut unum aliquem ex prophetis. An non satis ad te? Et nimium. Sed gratia dei es id quod es. Quid? Esto quod propheta; numquid plus quam propheta? Si sapis, eris contentus mensura, quam tibi mensus est deus. Nam quod amplius est, a malo est. Disce exemplo prophetico praesidere non tam ad imperitandum, quam ad factitandum quod tempus requirit. Disce sarculo tibi opus esse, non sceptro, ut opus facias prophetae . . . Inde denique superintendis, sonans tibi episcopi nomine non dominium, sed officium . . . Nam quid tibi aliud dimisit sanctus apostolus? Quod habeo, hoc tibi do. Quid illud? Unum scio: non est aurum neque argentum, cum ipse dicat; argentum et aurum non est mihi (Act. 3, 6). Si habere contingat, utere non pro libitu, sed pro tempore. Si eris utens illis quasi non utens. Ipsa quidem, quod ad animi bonum spectat, nec bona sunt nec mala; usus tamen horum bonus, abusio mala, sollicitudo peior, quaestus turpior. Esto, ut alia quacunque ratione haec tibi vindices, sed non apostolico iure. Nec enim tibi ille dare, quod non habuit, potuit. Quod habuit, hoc dedit, sollicitudinem, ut dixi, super ecclesias. Numquid dominationem? Audi ipsum. Non dominantes, ait, in clero, sed forma facti gregis (I. Petr. 5, 3). Et ne dictum sola humilitate putes, non etiam veritate, vox domini est in evangelio: reges gentium dominantur eorum, et qui potestatem habent

Gerade Dante, der die schärfste Kritik am Leben und Wirken einzelner Päpste geübt hat, verficht die göttliche Einsetzung und das göttliche Recht des apostolischen Stuhles mit der denkbar größten Entschiedenheit (s. o. S. 140). Endlich lebt ein christliches Papstideal in manchen Inhabern der *cathedra Petri* selbst. Der große Gregor war ganz erfüllt von Jesu Primatsidee, wenn er nicht anders heißen und nichts anderes sein wollte als *servus servorum Dei* (s. o. S. 296 f.). Sollte er nicht auch einem seiner Nachfolger zum Vorbild werden können? Und mögen auch viele mittelalterliche und neuere Päpste von diesem Ideal weit abgeirrt sein, ihre Größten und Besten hatten stets den ernsten Willen, wahre Stellvertreter Christi zu sein und ganz ihm zu dienen. Sollte es unmöglich sein, daß dieser ernste Wille zum „Vikariat Christi" einen Papst einmal zur restlosen und vollendeten Nachfolge Christi hintriebe? Und wenn der vorletzte Inhaber der *sedes apostolica*, der tief fromme, schlichte und liebenswürdige Pius X. das *„Omnia instaurare in Christo"* sich zum Wahlspruch erkor und tatkräftig um seine Verwirklichung sich mühte [49], sollte es unmöglich sein, daß

super eos, benefici vocantur; et infert: vos autem non sic (Luc. 22, 25). Planum est: apostolis interdicitur dominatus. I ergo tu, et tibi usurpare aude aut dominans apostolatum, aut apostolicus dominatum. Plane ab alterutro prohiberis. Si utrumque similiter habere voles, perdes utrumque."

Lib. IV, 3, 6: „Pastorem te populo huic certe aut nega aut exhibe. Non negabis, ne cuius sedem tenes, te neget haeredem. Petrus hic est, qui nescitur processisse aliquando vel gemmis ornatus vel sericis, non tectus auro, non vectus equo albo, nec stipatus milite nec circumstrepentibus saeptus ministris. Absque his tamen credidit satis posse impleri salutare mandatum: Si amas me, pasce oves meas (Joh. 21, 15). In his successisti non Petro, sed Constantino . . . Quamquam si volens evangelizes, inter apostolos quidem gloria est tibi: Evangelizare pascere est. Fac opus evangelistae, et pastoris opus implesti."

Lib. IV, 7, 23: „Consideres ante omnia sanctam Romanam ecclesiam, cui deo auctore praees, ecclesiarum matrem esse, non dominam; te vero non dominum episcoporum sed unum ex ipsis; porro fratrem diligentium deum et participem timentium eum."

Luther sagt in seinem Brief an Leo X. vom 6. Sept. 1520 sehr fein, jeder Papst sollte Bernhards Büchlein „De consideratione" auswendig lernen: „libello de consideratione ad Eugenium omni pontifici memoriter noscendo" (Erl. opp. var. arg. IV 218).

[49] Einen guten Einblick in das Leben und Leiden dieses menschlich so anziehenden Papstes, der etwas vom Pastor angelicus in sich trug, gibt das feine Büchlein: „Ignis ardens, Pius X. und der päpstliche Hof" (vgl. o. S. 307, Anm. 27b).

ein künftiger *successor Petri* mit diesem Axiom radikalen Ernst machte? Das Ideal des „heiligen Vaters" und „guten Hirten" auf dem Stuhle Petri ist nicht nur ein Traumgebilde katholischer Sehnsucht, es hat bestimmte — wenn auch noch so schwache — Ansatzpunkte in der wirklichen Papstgeschichte. Sollte nicht aus diesen vorhandenen Keimen neues, wunderbares Leben erblühen? Wer freilich auf die römische Kurie der Gegenwart und Vergangenheit schaut, der sagt sich: es müßte ein Wunder vom Himmel geschehen, wenn ein Papst sich siegreich gegen die Traditionen, Vorurteile und Interessen dieser Bürokratie behaupten könnte.

Papa angelico — bei diesem Worte steigen die wundersamsten Träume in der Seele von katholischen Frommen auf. Ein Sohn des heiligen Franziskus wird zum *summus pontifex* der Universalkirche erkoren. Er nimmt die Wahl als Gottes Ruf an und besteigt die *cathedra Petri*; aber er verschmäht den weißen Talar, die Tiara und den Fischerring; er verschmäht die Huldigung der Kardinäle und Prälaten; er verschmäht die *sedes gestatoria*. Im härenen Habit kniet er am Grabe des Apostelfürsten, und er spricht das *Confiteor* für die unzähligen Sünden und Frevel, die seine Vorgänger begangen haben — *quia peccavi nimis cogitatione, verbo et opere* —, und mit dem Psalmsänger des *Miserere* fleht er: *Cor mundum crea in me, Deus*. Dann läßt er sich die Hände auflegen von seinen Brüdern, die Gottes Charisma herabflehen auf dieses Gefäß der Erwählung. Und vom Gottesgeist erfüllt, tritt er vor die Gläubigen wie Petrus nach dem Pfingstfest, und er verkündet das Evangelium vom Gottesreich und von Gottes sündenvergebender Gnade, die Botschaft von der Herzensbuße und von der brüderlichen Liebe. Die erste Enzyklika, die er aussendet in die katholische Welt, beginnt mit dem paulinischen Wort: „*Non quia dominamur fidei vestrae, sed adiutores sumus gaudii vestri*" (2. Kor., 1, 24). Und er redet von dem Amt, das ihm Gott übertragen, und er redet von Primat und Hierarchie und Nachfolgerschaft Petri, aber in ganz anderen Worten wie seine Vorgänger. Nicht das Wort von dem Felsenbau und den Himmelsschlüsseln ist die heilige Rechtsurkunde, auf die er sich stützt, sondern Jesu Wort vom Primat der dienenden Liebe. In allen jenen herrlichen Evangelienworten, in denen Jesus von der Größe des demütigen Dienens redet (s. o. S. 330), spricht er das Programm seines Pontifikats aus; und sein Wahlspruch ist das Logion: „*Ego autem in medio vestrum sum, sicut qui ministrat*"

(Luk. 22, 27). Und er ruft die ganze Christenheit auf zur Einheit in der Liebe zu ihrem Herrn und Heiland und zu den Brüdern. Und er streckt seine versöhnende Hand allen „getrennten Brüdern" zu und bittet sie, zurückzukehren zur *una sancta ecclesia*, die nicht als strenge *domina*, sondern als liebevolle *mater* sie aufnehmen will in ihren Schoß. Er fordert nicht Unterwerfung, nicht Preisgabe ihrer Überlieferungen und Sitten, nicht Zerstörung ihrer Altäre und Kirchen, er mahnt sie nur, die Bruderhand denen zu reichen, mit denen sie um des Glaubens willen gehadert. *Ut omnes unum!* — die ganze Christenheit soll sich einen und wieder werden zur großen ἀγάπη, die sie einst gewesen in der Erstlingszeit des Christentums.

Und die ganze Welt lauscht auf diese Botschaft aus dem Munde des Papstes, eine Botschaft, die sie seit Jahrhunderten nicht mehr von der *cathedra Petri* vernommen hat. Doch der *papa angelico* redet nicht nur, er handelt mit der Tatkraft des Felsenapostels. Die vatikanischen Behörden und eine Reihe von Kongregationen löst er auf, die übrigen wandelt er um in Organisationen des christlichen Liebeswerkes. Er setzt den Codex Juris Canonici außer Kraft und rückt an seine Stelle das Buch der Bücher, die Heilige Schrift. Er ruft die Bischöfe der Erde, auch die der anderen christlichen Kirchen, zu einem Konzil zusammen nach der ewigen Stadt, auf daß sie mit ihm zusammen beraten über die großen Aufgaben der Gerechtigkeit und der Liebe, welche die heiligste Pflicht der Christenheit sind. Und dieses Konzil verkündet unter seinem Vorsitz kein neues Dogma; nur das alte „Dogma" von der πίστις δι ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal. 5, 6) schärft es allen Jüngern des Herrn ein. Und in die Hand der Konzilsbischöfe legt er jene Gewalten zurück, die das letzte Konzil, das Vatikanum, ihm übertragen; wie in der alten Zeit sollen wieder die Bischöfe die ihnen anvertraute Herde Christi weiden; er selbst will nur als *servus servorum Dei* der ganzen Kirche dienen und durch seine Liebesarbeit die ganze Christenheit in der Einheit der brüderlichen Liebe erhalten. Er schleudert keine Anatheme gegen solche, die ihren christlichen Glauben nicht mehr in den Lehrformeln der früheren Kirche auszudrücken vermögen und nach neuen theologischen Begriffen suchen; er erhebt seine warnende und strafende Stimme nur gegen jene, welche ihre christlichen Brüder um theologischer Formeln willen verketzern und durch ihre Orthodoxie das große Liebesgebot des

Herrn verletzen. Und er durchbricht das Ghetto des Vatikans, und unbeschuht, dem Petrus gleich, zieht er im braunen Gewande des Armen von Assisi hinaus in die Welt, um Christi Evangelium zu predigen und alle zur Buße und Liebe aufzurufen. Wohl stößt er auf erbitterte Feindschaft derer, welche den alten papalistisch-kurialistischen Machtgedanken verfechten; nicht wenige Mitglieder des päpstlichen Gardekorps, der „Kompagnie Jesu", die bedingungslose Treue dem Pontifex Romanus geschworen hatten, verweigern ihm die Gefolgschaft, weil er nicht mehr *pontifex* und *imperator* sein will, sondern bloßer *vicarius* des armen und demütigen Christus. Aber während die geistesengen und liebesarmen Vertreter der kirchlichen Rechtgläubigkeit sich von ihm abwenden und zu Häretikern und Schismatikern werden, jubeln ihm die Herzen aller wahren Christusjünger zu. Gerade jene, welche seit Jahrhunderten die Papstkirche leidenschaftlich befehdet hatten, werden nun ihre eifrigsten und treuesten Glieder. Die alten „Häresien" und „Schismen" verschwinden; Orientalen und Anglikaner, Lutheraner und Calvinisten, Sektierer und Spiritualisten — alle beugen sich diesem neuen Papste, der zu ihnen kommt, nicht um über sie zu herrschen, sondern um ihnen zu dienen. Sie bleiben was sie sind; sie behalten ihre Kultformen und Einrichtungen und hüten das besondere Charisma, das ihnen zuteil geworden ist. Aber sie stehen fortan nicht mehr getrennt von der *ecclesia universalis*, sondern sind vereint mit ihr und schöpfen aus ihrem Lebensreichtum und ihrer Gnadenfülle. Eine *una sancta* ersteht, wie sie die Welt nicht mehr gesehen seit den Anfängen der Christenheit, ja, noch größer und reicher und wunderbarer als die *una sancta* der ersten christlichen Jahrzehnte. Das Wort des Apostels ist Wahrheit geworden: *„Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus"* (1. Kor. 12, 4). Und der *Papa angelico* besiegelt die große Liebeseinheit der Kirche, indem er in allen christlichen Kirchen und Gemeinschaften das Wort Gottes verkündet und das eucharistische Geheimnis feiert. Er stimmt das eucharistische Hochgebet, das *Vere dignum et iustum est* an den Altären der abendländischen Kathedralen an, und er ruft von der βασιλικὴ θύρα der orientalischen Ikonostasen die eucharistische Einladung: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις; er bricht das eucharistische Brot an den schmucklosen Tischen evangelischer Puritaner und reicht den eucharistischen Kelch an den Altären der evangelischen Hochkirchen. Und überall ist es der eine Christus, dessen

sühnenden Opfertod er verkündet und dessen geheimnisvolle Lebensgemeinschaft er seinen Brüdern vermittelt. „*Omnibus omnia factus sum, ut omnes facerem salvos*" (1. Kor. 9, 22) — so kann er mit dem Völkerapostel sprechen. Die Weissagung des Herrn ist durch ihn Wirklichkeit geworden: „*Et fiet unus pastor et unum ovile*" (Joh. 10, 16). Die kühnsten Träume der mittelalterlichen Päpste haben sich erfüllt, das *porro subesse Romano pontifici* hat die Anerkennung der ganzen Christenheit gewonnen — aber in einem ganz anderen Sinne und auf einem ganz anderen Wege, als es die mittelalterlichen Papstkönige gedacht hatten. Die dienende und opfernde Liebe hat den *Papa angelico* zum ersten unter allen Jüngern Christi gemacht. Nicht aufdringliches Pochen auf Christi Vollmacht, nicht Anwendung geistiger oder weltlicher Gewalt, allein die demütige Nachfolge Jesu hat ihm die *plenitudo potestatis* verliehen, wie sie keiner der theokratischen Päpste je besessen. Durch ihn ist Jesu Mahnwort buchstäbliche Wahrheit geworden: „*Qui maior est vestrum, erit minister vester*" (Matth. 23, 11).

VII. Die Bedeutung des Papsttums

Wie ein lichtes Traumbild steigt der Gedanke des *Papa angelico* aus der leidenstiefen Sehnsucht frommer Katholiken auf. Aber ist dieses Wunderbild nicht eine eitle *fata morgana*, eine täuschende Utopie, geboren aus gequälten Menschenherzen, die aus der Wirklichkeit sich flüchten in die Traumwelt? Gibt nicht die Wirklichkeit des Papsttums denen Recht, die ob des grausigen Kontrastes zu Jesu Evangelium in ihm den Antichrist erblicken? Haben nicht die Waldenser, Wicliff und Hus, Luther und Calvin einen tieferen Blick in das Papsttum getan als jene Idealisten, die vom engelgleichen Papste der Zukunft träumen? Sind nicht jene in ihrer rücksichtslosen Polemik der Wahrheit näher gekommen als diese unverbesserlichen Optimisten, die auf die Parusie eines guten Hirten auf dem Stuhle Petri hoffen? Haben nicht jene mit ihrem erbitterten Kampfe gegen das Papsttum dem Christentum einen größeren Dienst erwiesen als diese, die in den Greueln des Papsttums die Passion des mystischen Christus kontemplieren und ihre Herzen durch die Betrachtung des *ecce homo* wund reiben? Haben nicht jene mit ihrer schroffen Leugnung einer göttlichen Stiftung

des Papsttums mehr Recht gehabt als diese, die in der Geschichte des Papsttums ein Wunderwerk der göttlichen Vorsehung erblicken?

Der Religionsforscher darf sich bei der Beurteilung des Papsttums weder von einem blendenden Papstideal bestimmen lassen noch auch durch die Härten und Schrecken der geschichtlichen Wirklichkeit. Er muß nüchtern und klar alle Gründe und Gegengründe abwägen und dann mit größter Behutsamkeit urteilen, welche Bedeutung dem Papsttum im Gesamtorganismus der katholischen Kirche zukommt. Zunächst erweist sich ihm die Annahme einer Stiftung des Papsttums durch Christus als eine große geschichtliche Fiktion der Päpste. Die Päpste sind es gewesen, die bestimmte Evangelienworte zu göttlichen Rechtsurkunden ihrer Primatsansprüche stempelten. Die Päpste sind es gewesen, die auf Grund dieser fiktiven Urkunden ihre Primatsansprüche der Christenheit aufzwangen. Im Grunde waren es nur ganz wenige, die, mit der Energie von Geistesriesen, die Anerkennung der päpstlichen Machtfülle durchgesetzt haben: Leo der Große, Hadrian I., Nikolaus I., Gregor VII., Innozenz III., Bonifaz VIII. Das Papsttum ist in erster Linie eine Schöpfung dieser Päpste, darum zunächst Menschenwerk, nicht Gottes Werk. Diese Schöpfung entsprang jedoch primär nicht menschlicher Selbstsucht und Machtlust, sondern dem ernsten religiösen Willen zu einer idealen Theokratie. Die rein weltlichen Herrschaftsmotive, die sich mit diesem religiös-kirchlichen Primatswillen verknüpften, sind sekundär. Darum ist das Papsttum als solches nicht eine politische Schöpfung, sondern eine religiös-kirchliche. Diese religiös-kirchliche Schöpfung hatte tatsächliche Voraussetzungen im Leben der alten und ältesten Kirche: 1. Petrus besaß einen persönlichen Vorrang im Urchristentum. 2. Petrus gewann neben Paulus durch seine Wirksamkeit und seinen Märtyrertod in der Reichshauptstadt eine besondere Bedeutung für die Christengemeinde Roms. 3. Die römische Gemeinde besaß als apostolische Gemeinde κατ' ἐξοχήν einen besonderen Vorrang in der alten Kirche, der durch die politische Bedeutung der Reichshauptstadt noch eine Steigerung empfing. Die Schöpfung des Papsttums wurde ferner bedingt durch die gesamte kirchliche, ja, kulturelle Lage der ausgehenden Antike und des beginnenden Mittelalters. Die abendländische Kirche bedurfte während des Auflösungsprozesses der alten Welt und während der Aufnahme der neubekehrten Völker einer starken Autorität und einheitlichen Füh-

rung. Ohne die Entstehung des Papsttums wäre die Kirche des Abendlandes und mit ihr die gesamte antike Kultur in Trümmer gegangen. Die besonderen Fähigkeiten des römischen Geistes: Staatskunst, Herrschertalent und Rechtsweisheit machten den Bischof von Rom und sein Presbyterkollegium zu der gegebenen Autorität der Kirche. Überdies gab die Verlegung des kaiserlichen Amtssitzes nach Ostrom von selbst den geistlichen Beherrschern des alten Roms politische Macht und Bedeutung. Endlich war die fortschreitende Zentralisierung des kirchlichen Lebens wie die Politisierung und Juridifizierung des Papsttums notwendig als Reaktion gegen das aufblühende Landeskirchentum, welches die Einheit und Unabhängigkeit der katholischen Kirche aufs stärkste bedrohte. Die Entstehung des Papsttums bedeutet nichts weniger als die Rettung der Katholizität der Kirche. Darum wird der Religionshistoriker in ihr eine geschichtliche Notwendigkeit, der Gottgläubige ein Werk der göttlichen Vorsehung erblicken.

So selbstbewußt die großen Päpste auch auf ihre Rechte pochten, sie waren doch Werkzeuge in der Hand eines Höheren, der durch sie die Freiheit und Einheit der Kirche Christi bewahrte. Aber der Preis hierfür war zu teuer bezahlt. Das Papsttum hatte die christlichen Grundtugenden, Demut und brüderliche Liebe eingebüßt. Doch noch verhängnisvoller war es, daß die Päpste und ihre kurialistischen Helfer jene Macht, deren das Papsttum in den kritischen Zeiten des frühen Mittelalters bedurfte, um die Kirche zu retten, so lieb gewannen, daß sie auch dann nicht mehr darauf verzichten wollten, als neue Zeiten eine Neuregelung der kirchlichen Autorität erforderlich machten. Das Papsttum war einmal in der mittelalterlichen Form eine Notwendigkeit; aber die großen Strömungen in der abendländischen Geisteswelt seit dem 14. Jahrhundert, das Erwachen der individuellen und völkischen Selbständigkeit in der Renaissance, die Entdeckung des Evangeliums in der Reformation, das Humanitätsideal des Rationalismus, die exakte Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, die sozialen Bewegungen der neuesten Zeiten — all das erfordert eine andere Kirchenverfassung als die papalistische des frühen Mittelalters. Wenn trotzdem der päpstliche Kurialismus um jeden Preis die mittelalterliche Machtstellung (wenn auch in anderen Formen und mit anderen Mitteln) zu verewigen sucht und zu diesem Zwecke sich der alten Geschichtsfiktionen bedient, so begeht er einen furchtbaren Frevel nicht nur gegen die Religion,

und Kirche Jesu Christi, nicht nur gegen das Ideal der Katholizität, sondern gegen die gesamte Geisteskultur der Menschheit. Das Werkzeug, das der Ewige sich in vergangenen Zeiten schuf, um seine Kirche zu bewahren, kann nicht sein Werkzeug für alle Zeiten sein; die neue Zeit bedarf eines neuen ὄργανον.

Die sichtbare Kirche, welche die ganze Welt umspannt, nicht nur im räumlichen, sondern im geistig-inhaltlichen Sinn, braucht eine Verfassung, eine Institution, eine Organisation, eine autorative Leitung, eine Hierarchie, ein heiliges Recht. Aber die Kirche Jesu Christi kann nur eine solche Verfassung ertragen, die durchdrungen ist vom Geist der Liebe. Fehlt die Liebe, so ist alles Kirchenrecht Heidentum, alle Hierarchie Apostasie, alle Autorität Häresie. Die Liebe haftet nicht eigensinnig am Alten, sondern sie ist erfinderisch im Schaffen neuer Formen, denn sie will „allen alles werden". Die äußeren Institutionen der katholischen Weltkirche sind wandelbar, wie die Geschichte beweist. Kann man sich einen größeren Gegensatz denken als die episkopale Volkskirche der alten Zeit und die sazerdotalistisch-papalistische Kirche des Mittelalters und der neueren Zeit? Wenn die Kirche so durchgreifende Veränderungen im Laufe der Jahrhunderte erfuhr, warum sollte eine völlige Neuorganisation der Legitimität entbehren? Warum sollte das aus den zeitgeschichtlichen Notwendigkeiten des frühen Mittelalters hervorgegangene Papalsystem die ewig gültige Verfassung der Kirche sein? Warum sollte nicht ein Zurückgreifen auf jene Verfassungsform möglich sein, die sich in den ersten fünf Jahrhunderten der christlichen Kirche bewährt hat und die dem modernen Geistes- und Gesellschaftsleben viel besser angepaßt ist als die mittelalterliche? Kein Einsichtiger wird verkennen, daß in einer Weltkirche der Primat e i n e s Bischofs ein Einheitsfaktor sondergleichen ist, daß darum das altkirchliche System eines rein kollegialen Episkopalismus nicht die vollendetste Form der katholischen Kirchenverfassung darstellt.

Auch wird kein mit der Geschichte Vertrauter verneinen, daß im Interesse der Stabilität dieser Primat an eine Apostelkirche geknüpft sei, wofür nur Jerusalem, die *radix et matrix ecclesiae,* oder Rom, die Kirche der Apostelfürsten in Betracht kommt. Ferner wird jeder Vorurteilsfreie schon auf Grund der Riesenarbeit, welche Rom im Laufe der Jahrhunderte für die gesamte Kirche geleistet hat, dem römischen Bischof den Primat zuerkennen. Aber dieser

Primat darf nimmermehr gekettet sein an eine selbstsüchtige politische Clique, deren höchstes Streben die Beherrschung und Ausbeutung der Kirche ist. Es ist ein schweres Unrecht, daß heute der Papst von dem Kardinalskollegium erwählt wird, das er selbst auserkoren hat und das zur größeren Hälfte aus römischen Kurialisten besteht. Das heutige Papstwahlgesetz sichert der römischen Kurie für alle Zeiten die Herrschaft über die gesamte Kirche und hindert jede Neugestaltung der kirchlichen Verfassung. Der Primas einer Weltkirche muß durch Wahl des Bischofskollegiums hervorgehen. In der alten Zeit, da ein Primat des römischen Bischofs nicht bestand, wählte diesen naturgemäß das Presbyterkollegium und das Volk zu Rom; im Mittelalter, da das fürstliche Landeskirchentum die *ecclesia universalis* hart bedrohte, wäre eine Wahl des Papstes durch den Episkopat die größte Gefahr für die Kirche gewesen. Aber heute, da überall die Kirche die völlige Unabhängigkeit vom Staat errungen hat, ist die Wahl des Papstes durch den Gesamtepiskopat — und damit die Verantwortlichkeit des Papstes gegenüber letzterem — das einzig Mögliche. Ein Episkopalsystem, abgerundet und gekrönt durch einen Amtsprimat mit beschränkten Befugnissen, ist die kirchliche Verfassung, die allein dem sozialen, geistigen und religiösen Leben der Gegenwart entspricht. Dieses Episkopalsystem müßte gleichzeitig den Laien jene Rechte wiederbringen, die sie in der alten Kirche innegehabt. Wenn jene Rechte bei der Missionierung halbbarbarischer Völkerschaften verlorengingen, so war das durchaus sinnvoll und segensreich. Wenn jedoch die heutige Hierarchie die reif gewordenen Christen noch auf der Stufe der mittelalterlichen Unmündigkeit erhält und ihnen die Rechte verweigert, die ihnen nach altkirchlicher Anschauung zukommen, so zeigt sie damit, daß sie nicht eine selbstlose Erzieherin und Dienerin, sondern eine selbstsüchtige und brutale Beherrscherin der Christenheit sein will.

Eine unbefangene geschichtliche Betrachtung lehrt, daß das Ideal der episkopalen und papalen Hierarchie, das den katholischen Frommen vor der Seele steht, keine willkürliche Utopie ist, sondern daß ein solches Ideal weder der biblischen noch der geschichtlichen Legitimität entbehrt, ja, daß es von den realen Notwendigkeiten des Lebens und der Geschichte geradezu gefordert wird. Das institutionell-hierarchische Element ist ein Wesensbestandteil der Universalkirche. Freilich nur dann, wenn diese ἱεραρχία eine

ἱεροδουλεία ist — im Sinn von Jesu Wort über den Primat des Dienens —, nur dann hat sie Anspruch darauf, Führerin und Leiterin der Herde Jesu Christi zu sein. Jedem Betrachter der Papstgeschichte legt sich der furchtbare Widerspruch zwischen Seiendem und Seinsollendem, zwischen Wirklichkeit und Ideal auf die Seele. Er erkennt die geschichtliche Notwendigkeit des Papsttums, er schaut seine ungeheure Bedeutung in Vergangenheit und Gegenwart, er sieht das hehre Ideal eines *vicarius Christi*, und er kann doch nicht den unbedingten Glauben des frommen kirchlichen Optimisten an das Kommen des *Papa angelico* teilen. Die Geschichte von Papsttum und Kurie in den letzten sechs Jahrhunderten spricht fast einhellig gegen die Hoffnung auf eine umfassende Erneuerung der äußeren Kircheninstitution des Katholizismus. Nach menschlicher Voraussicht werden Papalismus und Kurialismus mit all ihren häßlichen und widerchristlichen Erscheinungen weiterbestehen — zum Schmerz aller derer, die sehnsüchtig nach einem idealen Papste ausschauen. Aber dürfte es nicht auch hier heißen: „Was bei Menschen unmöglich ist, das ist möglich bei Gott" (Luk. 18, 27)? Es gibt Augenblicke, wo der ewige Gott in das Rad der geschichtlichen Entwicklung eingreift, wo der erhöhte Christus selbst das Steuer seiner Kirche in die Hand nimmt, wo der *pastor bonus* selbst seine Herde weidet. Hat ja doch schon Jahwe zu seinem priesterlichen Knechte Hesekiel gesprochen:

„Du Menschenkind, weissage wider die Hirten Israels, weissage und sprich zu ihnen: So spricht der Herr Herr: Wehe den Hirten Israels, die sich selbst weiden! Sollen nicht die Hirten die Herde weiden? Aber ihr fresset das Fette und kleidet euch mit der Wolle und schlachtet das Gemästete; aber die Schafe wollet ihr nicht weiden. Der Schwachen wartet ihr nicht und die Kranken heilet ihr nicht, das Verwundete verbindet ihr nicht, das Verirrte holt ihr nicht, das Verlorene sucht ihr nicht; sondern streng und hart herrscht ihr über sie. Und meine Schafe sind zerstreut als die keinen Hirten haben, und allen wilden Tieren zur Speise geworden und gar zerstreuet. Und gehen irre hin und wider auf den Bergen und auf den hohen Hügeln und sind auf dem ganzen Land zerstreut; und ist niemand, der nach ihnen frage oder ihrer achte. Darum höret ihr Hirten des Herren Wort! So wahr ich lebe, spricht der Herr Herr, weil ihr meine Schafe lasset zum Raub und meine Herde allen wilden Tieren zur Speise werden, weil sie keinen Hirten haben und meine Hirten nach meiner Herde nicht fragen, sondern sind solche Hirten, die sich selbst weiden, aber meine Schafe wollen sie nicht weiden: Darum ihr Hirten, höret des Herren Wort! So spricht der Herr Herr: Siehe, ich will an die Hirten und will meine Herde von ihren Händen fordern und will mit ihnen ein Ende machen, daß sie nicht mehr sollen Hirten sein und sollen sich nicht

mehr selbst weiden. Ich will meine Schafe erretten aus ihrem Maul, daß sie sie forthin nicht mehr fressen sollen. Denn so spricht der Herr Herr: Siehe, ich will mich meiner Herde selbst annehmen und sie suchen" (Hes. 34, 2 ff.).

Sollte nicht diese Weissagung des alttestamentlichen Priesterpropheten auch an den Hirten des neuen Israel Wahrheit werden? Wenn es wahr ist, daß die Machthaber der römischen Kirche wie ihre israelitischen Vorgänger so oft „sich selbst geweidet" und „streng und hart" über ihre Schafe geherrscht haben, soll dann Gottes Drohung wider diese nicht auch für sie Gültigkeit haben?

Nach jeder Papstwahl findet eine tiefsinnige Zeremonie statt. Ein Bündel Werg wird in Gegenwart des neuen Papstes auf einer Stange verbrannt, und dabei werden diesem die bedeutungsschweren Worte zugerufen: *Sic transit gloria mundi.* Sie sollen den neuerwählten Nachfolger Petri an die Nichtigkeit allen irdischen Ruhmes erinnern. Und doch, so vieles, was im Vatikan getan und erstrebt wird, ist eitel *gloria mundi.* Das Papsttum selbst, so wie es im Laufe der Geschichte geworden ist, ist ein Stück *gloria mundi.* Wenn aber Gottes Glorie siegreich hervorbricht, dann muß alles an ihm, was weltlich und irdisch ist, zuschanden werden. Dann wird das Idealbild des *Pastor angelicus* in seinem fleckenlosen Glanze schimmern, vom wirklichen Papsttum aber wird es heißen:

Sic transit gloria mundi!

IV. Abschnitt

Die rationale Theologie

Unter den zahlreichen Elementen, welche der Katholizismus umschließt, tritt das gesetzliche und juridische besonders stark hervor. Es gibt kein Heil ohne die Beugung des Verstandes unter die kirchliche Glaubensnorm, ohne die Unterwerfung des Willens unter das kirchliche Recht und Gesetz. Der kirchliche Gesetzes- und Rechtsgedanke trägt von selbst ein rationales Gepräge, denn Gesetz und Recht sind vernunftmäßige Gebilde, nicht irrational-mystische Größen. Der rationale Charakter der *regula fidei* und des *ius divinum* erfordert jedoch eine eingehende vernunftgemäße Behandlung. Der naive Mensch wird wohl, ergriffen von der Macht und Größe der Gehorsam fordernden Autorität, sich dieser demütig beugen, aber der geistig reife Mensch fordert Beweisgründe: Warum muß ich die Dogmen der Kirche gläubig bejahen und der Gehorsamsforderung der Kirche mich unterwerfen? Steht der Inhalt des kirchlichen Glaubensgesetzes in Übereinstimmung mit dem vernunftmäßigen Erkennen? Jede, auch die irrationalste religiöse Erfahrung wird von dem intellektuellen Menschen nach ihrem rationalen Sinn und Recht befragt, ganz besonders aber jene, die ihm nicht als rein subjektives Erlebnis, sondern als objektive Wahrheit mit dem Anspruch auf gläubige Annahme gegenübertritt. Je stärker in einer religiösen Gemeinschaft der Gedanke eines Glaubensgesetzes betont wird, desto lebhafter wird das Bedürfnis nach einer umfassenden rationalen Fundierung alles religiösen und kirchlichen Lebens. In dem Maße, als im Katholizismus der Glaubensbegriff legalisiert wurde, wuchs das theologische Bemühen um eine vernunftmäßige Unterbauung der kirchlichen Glaubensnormen.

Recta ratio fidei fundamenta demonstrat — dieser Satz des vatikanischen Konzils (sess. 3 c. 4) muß als Leitwort über die Geschichte der katholischen Apologetik gesetzt werden. Die Vernunft ebnet den Weg zum Glaubensakt, der in einer gedanklich-willentlichen

Zustimmung zum kirchlichen Glaubensgesetz besteht. Die frühchristlichen Apologeten, die alexandrinischen Theologen, die kappadokischen Väter, Tertullian und Irenäus, Augustinus und Anselm von Canterbury — sie alle haben, jeder in seiner Weise, an einem vernunftmäßigen Unter- und Vorbau des christlich-kirchlichen Glaubens gearbeitet. Aber die große rationale Vorhalle zum Dom des kirchlichen Glaubens, die *praeambula fidei*, ist erst das Werk der Scholastik, und zwar der thomistischen Theologie. Die aristotelische Philosophie bot in ihrer logischen Schärfe und unmystischen Nüchternheit das rechte Begriffsgerüst für diesen umfassenden rationalen Vorbau der kirchlichen Glaubenslehre. Die „natürliche Theologie", wie sie Thomas in seiner *Summa contra gentiles* mit den Bausteinen der aristotelischen Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik aufgerichtet, bildete die tragfeste Unterlage für die übernatürliche Theologie, welche den Inhalt des christlichen Glaubens darlegte und durchdrang. Die *praeambula fidei*, welche der Aquinate mit genialem Blick konstruiert hatte, wurde in den folgenden Jahrhunderten immer weiter ausgebaut und vervollkommnet, seine wesentlich spekulative Methode wurde ergänzt durch die empirische Methode der Naturwissenschaft und Geschichte; so entstand ein geistvolles wissenschaftliches System der Apologetik, welches ein scheinbar unerschütterliches Fundament des kirchlichen Offenbarungsglaubens und Autoritätsgehorsams abgab[1]. Mit wunderbarer Zielsicherheit steuern alle die komplizierten apologetischen Beweisgänge auf die Göttlichkeit der kirchlichen Autorität zu, welche Glauben und Unterwerfung fordert. In lückenloser Geschlossenheit reiht sich Argument an Argument, bis schließlich die unbedingte Notwendigkeit und Selbstverständlichkeit des vorgeschriebenen Glaubensaktes zwingend erwiesen ist. Diese Apologetik beschränkt sich heute keineswegs auf das theologische Studium, sondern durchdringt Predigt und Religionsunterricht, Seelsorge und Vereinsarbeit, Volksmission und Presse. Auf den Kanzeln der Kirchen und im Beichtstuhl, in den Lehrsälen der Priesterseminare und in Vereinshäusern, in Zeitungen und Volksschriften — überall wird Apologetik getrieben, überall wird die Vernunftnotwendigkeit des kirchlichen Glaubens „bewiesen", bald mit groben Schlagworten, bald mit feinen

[1] Überblick über die Geschichte der Apologetik bei Paul Schanz, Apologie des Christentums I^3, Freiburg 1903, 22 ff.

Syllogismen, bald in kluger Dialektik, bald in gründlicher wissenschaftlicher Forschung[2].

Die Beweisführung der Apologetik verläuft kerzengerade: das Dasein des persönlichen Gottes, die Unsterblichkeit der Menschenseele, die Notwendigkeit einer Heilsoffenbarung Gottes, die Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung in Christus, dem Gottessohne, die Stiftung einer göttlichen Heilsanstalt durch Christus, die unfehlbare Wahrheit dieser Heilsanstalt, der Kirche. Naturwissenschaft und Geschichte, Erkenntnistheorie und Metaphysik — alles wirkt zusammen, um den zwingenden Beweis für die Wahrheit der kirchlichen Lehre zu erbringen. Die größte Bedeutung kommt den „Gottesbeweisen" zu, welche das erste Glied in der Kette der apologetischen Argumentation bilden. Aus der Kontingenz alles geschöpflichen Seins wird das Dasein eines absoluten Seienden, eines *ens a se*, gefolgert (Kontingenzbeweis); aus der Ursächlichkeit aller Weltdinge wird auf eine erste Ursache geschlossen, die selbstursächlich ist (kosmologischer Beweis); aus der Zielstrebigkeit aller Naturvorgänge wird die Existenz einer zielsetzenden Weltintelligenz gefolgert (teleologischer Beweis); aus der Bedingtheit der geistigen Werte (des Wahren, Guten und Schönen) wird das Dasein eines absoluten Wertes, einer Urquelle aller Werte erwiesen (ideologischer Beweis); aus der gebieterischen Stimme des Gewissens wird die Existenz eines allgemein gültigen Sittengesetzes, eines ewigen Gesetzgebers erhärtet (moralischer Beweis); aus dem übereinstimmenden Glauben aller Völker und Zeiten an einen Schöpfer und Lenker aller Dinge wird seine Wirklichkeit erwiesen (histori-

[2] Als Beispiele vielgelesener apologetischer Werke von mehr populärem Charakter seien genannt: Georg Reinhold, Der alte und neue Glaube, ein Beitrag zur Verteidigung des katholischen Christentums gegen seine modernen Gegner, Wien 1909²; J. Klug, Lebensfragen; Gottes Wort und Gottes Sohn; Gottes Reich (Apologetische Abhandlungen für Studierende und für gebildete Laien), Paderborn 1908/09. Vgl. auch Lehrbuch der katholischen Religion für die oberen Klassen der Gymnasien, München 1903¹². Wissenschaftlichen Charakter tragen: Franz Hettinger, Apologie des Christentums, 5 Bde., Freiburg 1914 ff.[10]; Paul Schanz, Apologie des Christentums, 3 Bde., Freiburg 1903³; Hermann Schell, Gott und Geist, Paderborn 1895/96; Apologie des Christentums 1901; C. Gutberlet, Lehrbuch der Apologie, Münster 1904; Esser und Mausbach, Religion, Christentum und Kirche, Kempten 1914; Anton Seitz, Natürliche Religionsbegründung, Regensburg 1914. Aus der älteren Literatur sei das noch heute lesenswerte Werk von Franz Anton Staudenmaier genannt: Philosophie des Christentums I, 1840.

scher Beweis). Der ideologische, teleologische, moralische und historische Gottesbeweis wird so geführt, daß zugleich die „Persönlichkeit" des Absoluten aufgezeigt wird: das Letzte und Höchste wird als selbstbewußt und selbstmächtig, denkend und wollend erwiesen. Alle diese Beweise entbehren der absoluten Stringenz; gegen jeden dieser Beweise lassen sich wieder Gegenargumente anführen. Diese Metaphysik der Gottesbeweise ist nur eine unter unendlich vielen metaphysischen Theorien; sie ist überdies durch die moderne Erkenntnisthorie ins Wanken gebracht worden. Schon deshalb muß diesen Gedankengängen, so lichtvoll und überzeugend sie auch für einzelne Denker sein mögen, die strenge Beweiskraft abgesprochen werden. Noch wichtiger aber ist es, daß diese rationalen „Beweise" überhaupt keine „Gottesbeweise" sind; denn das *ens a se*, die *prima causa*, das kosmische Telos, der ethische Nomos, das Eidos des Wahren, Guten und Schönen ist nicht der „Gott" des religiösen Glaubens, nicht das „Heilige", das „Numinose"; ihm fehlt das Wesentliche des Göttlichen. Der Gott, dessen Existenz die natürliche Theologie beweist, ist nicht der Gott der lebendigen Frömmigkeit. Dieser „Gott", den man anbetet und zu dem man betet, besitzt wohl häufig in der frommen Vorstellung jene Prädikate, welche die rationale Metaphysik ihm beilegt, aber er umfaßt sie nicht notwendig — man denke an zahlreiche Gottheiten der primitiven und antiken Völker, an Marcions Evangelium vom fremden Gott und an das buddhistische Mysterium des Nirvâna: überall treffen wir hier den Glauben an ein Göttliches, von dem alle kosmologischen Momente ausgeschlossen sind. Das Göttliche des religiösen Glaubens ist auch nicht notwendig persönlich — die Mehrzahl der Mystiker erfährt ja auf den höchsten Erlebnisstufen das Heilige als streng impersonal. Dieses Göttliche, das Heilige der lebendigen Frömmigkeit, ist jedem rationalen Beweisverfahren verschlossen, denn es ist wesentlich irrational. Man kann daher nur von Vernunftbeweisen für die Realität eines Absoluten[3] sprechen, welche intellektualistischen Geistern als Präliminarien des Gottesglaubens dienlich sein können, nicht aber von Beweisen für das Dasein Gottes. Die Einführung jener Beweise für das Absolute in das religiöse, theologische und kirchliche Denken war ein verhängnisvoller Fehlgriff der scholasti-

[3] Vgl. Josef Heiler, Das Absolute, Versuch einer Sinnklärung des „transzendentalen Ideals", München 1921.

schen Theologie, der sich in den späteren Zeiten bitter gerächt hat. Durch die sogenannten „Gottesbeweise" ist noch nie ein Mensch zum Glauben an „Gott", den Heiligen und Gnädigen, bekehrt worden, wohl aber ist vielen durch die Gottesbeweise der Glaube an Gott aus dem Herzen gerissen worden. Gerade im Religionsunterricht der höheren Schulen wird durch die Dialektik und Syllogistik der Gottesbeweise viel Schaden an jungen Herzen angerichtet.

An die Gottesbeweise schließen sich die Beweise für die Unsterblichkeit, d. h. persönliche Fortdauer der Seele, an. Die Einfachheit der Seele und ihre Verschiedenheit vom Leib (die gegen alle modernen Theorien vom psychophysischen Verhältnis verteidigt wird) gilt als metaphysischer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele; die Unmöglichkeit einer Vernichtung der Seele durch den weisen, gütigen und gerechten Gott als theologischer Beweis; das Verlangen der menschlichen Seele nach unendlicher Seligkeit als psychologischer Beweis; der übereinstimmende Glaube der Völker an ein Leben nach dem Tode als historischer Beweis. Auch diese Argumente ermangeln der philosophischen Stringenz, welche ihnen die katholische Apologetik zuschreibt; sie sind nur „Variationen einer Überzeugung". Selbst wenn die Fortdauer der Seele nach dem Tode erhärtet werden könnte, ist noch in keiner Weise die Unvergänglichkeit der menschlichen Individualität erwiesen. Es gibt eine ganze Reihe anderer metaphysischer Möglichkeiten für das Fortleben der menschlichen Seele. In religiöser Hinsicht gilt von der Unsterblichkeit der Seele dasselbe, was von dem „Absoluten" der Gottesbeweise gilt: das ewige Leben, die ewige Seligkeit, die ewige Vollendung der Seele in Gott, auf welche die lebendige Frömmigkeit hofft, ist etwas ganz anderes als die „Unsterblichkeit der Seele", über welche die Metaphysik philosophiert. Wie das Göttliche des religiösen Lebens etwas unendlich Reicheres, Größeres, Lebendigeres ist als das Absolute der Philosophie, so ist das ewige Leben, das ewige Gottesreich etwas viel Gewaltigeres und Beseligenderes als die Unsterblichkeit der Seele, über welche die Philosophie und natürliche Theologie spekuliert. Die rationale Philosophie steht auch hier in einer ganz anderen Sphäre wie der irrationale Glaube.

Das Dasein Gottes und die ewige Bestimmung des Menschen bilden die Voraussetzung für die logisch-dialektische Begründung der Offenbarung im Sinne der direkten und außerordentlichen Selbstkundgebung Gottes an den Menschen. Die Notwendigkeit einer solchen

Offenbarung wird in doppelter Weise begründet: da Gott den Menschen zur übernatürlichen, transzendenten Seligkeit vorherbestimmt hat, muß er ihm auch einen übernatürlichen Weg und übernatürliche Mittel hierzu angeben (absolute Notwendigkeit). Da die reine und ungetrübte Gotteserkenntnis auf natürlichem Wege nur relativ wenigen Menschen und erst nach langem Suchen und Irren zuteil wird, entspricht es der göttlichen Weisheit und Güte, dem Menschen durch eine übernatürliche Selbstoffenbarung zur irrtumsfreien und unmittelbaren Erkenntnis seines Wesens und seiner Willensabsichten zu verhelfen (relative Notwendigkeit). Diese „Beweise" für die Notwendigkeit der Offenbarung werden allein durch die Tatsache widerlegt, daß die übernatürliche Offenbarung nur einer verschwindend kleinen Zahl von Menschen zuteil wird. Überdies ist diese Offenbarung, von der die Apologetik handelt, eine durchaus rationale Größe und eben deshalb grundverschieden von der pneumatisch-dynamischen Offenbarung, die den prophetischen Genien des Alten und Neuen Testaments zuteil ward. Auch hier zeigt sich der fundamentale Gegensatz, der zwischen dem Absoluten der Philosophie und dem Göttlichen der Frömmigkeit besteht.

Ist die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung klargelegt, so gilt es, die Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung in Christo zu erweisen. Gott hat sich vorbereitend und unvollkommen geoffenbart in den Patriarchen und Propheten, abschließend in Christus, seinem Sohn, und den Aposteln. Hier liegt der schwächste und verwundbarste Punkt der heutigen Apologetik. Ohne Rücksicht auf die ungeheuer schweren und verwickelten Probleme der Bibelkritik, Religionsgeschichte und Religionsphilosophie wird nicht selten mit wenigen dialektischen Syllogismen und Sophismen der „Beweis" erbracht, daß hier und nirgends anders in der Geschichte Gottes übernatürliche Offenbarung erfolgt ist. Die Vorfrage nach der Echtheit, Glaubwürdigkeit und Unverfälschtheit der biblischen Quellen wird rasch im Sinne der dogmatischen Inspirationslehre erledigt; die Verfasser der biblischen Schriften konnten, wollten, mußten die Wahrheit sagen — mit diesen kühnen Sätzen wird die Problematik der Bibelkritik in den Schulbüchern der katholischen Religion abgetan. Als die wichtigsten Beweise (*signa certissima*) für die übernatürliche Offenbarung werden die „äußeren Kriterien": Wunder und Weissagung angeführt; die „inneren Kriterien": die sittliche Erhabenheit und Reinheit der biblischen „Lehren" sind sekundär.

Der Leichtsinn, mit dem manche Apologeten bei ihren Wunderbeweisen verfahren, grenzt bisweilen an das Groteske; die Wunderapologetik ist zumeist die reine *petitio principii*. Ist die Möglichkeit und Notwendigkeit der Wunder festgestellt, so sind damit alle biblischen Wunder als geschichtliche Tatsachen erwiesen und die „rationalistischen" Wunderleugner ihrer Hartnäckigkeit und Böswilligkeit überführt.

Im Mittelpunkt der Offenbarungsapologetik steht der „Beweis" für die metaphysische Gottheit Christi. Die Selbstaussagen Christi werden buchstäblich gefaßt und als Dokumente für die spätere Christologie der Kirche verwendet, wobei der johanneische Fragekomplex wie die Probleme des messianischen Selbstbewußtseins Jesu häufig ganz unbeachtet bleiben. Diese Selbstaussagen werden verstärkt durch die messianischen Weissagungen der Propheten und die christologischen Bekenntnisse der Apostel — der gewaltige innere Gedankenfortschritt, der von der jüdischen Messiasvorstellung über die Messiasdogmatik der Urgemeinde zur paulinischen, johanneischen und athanasianischen Christologie führt, wird oft gänzlich verkannt. Die Wahrheit der Zeugnisse Christi und seiner Apostel wird in erster Linie durch Wunder und Weissagung erhärtet. Die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen gilt als Erweis für seine Gottheit — sogar durch das Rechenexempel wird die Erfüllung der danielischen Prophetie von den 70 Jahrwochen (Dan. 9, 24—27) festgestellt! Die Erfüllung von Jesu eigenen Weissagungen (Zerstörung des Tempels, Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt, Unzerstörbarkeit der Kirche) beweisen die göttliche Wahrheit aller seiner Worte. Vor allem aber sind es seine Wundertaten, die ihn als den Machthaber über die Natur, als Herrn über Leben und Tod, als Verkünder der ewigen Wahrheit erweisen. Das erste und größte Zeugnis für seine Göttlichkeit ist seine Auferstehung, die als das sicherste Geschehnis der Weltgeschichte verteidigt wird. Die ernsten Schwierigkeiten, welche die Auferstehungsberichte der Bibelkritik bereiten, werden ebenso ignoriert (bisweilen auch wegdisputiert) wie die großen religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Fragen. Dagegen kämpft bis zum heutigen Tage die katholische Durchschnittsapologetik mit der Wut Don Quichotes gegen die Windmühlen der rationalistischen Hypothesen (Scheintod-, Betrugs- und Täuschungshypothese) und glaubt als lorbeergekrönte Siegerin im Geisterstreite hervorgegangen zu sein, wenn

sie einige alberne Anschuldigungen, die nie ein ernster Historiker vertreten hat, niedergerungen hat. Das Ende all dieser Bemühungen ist die Sicherstellung des blutleeren Zweinaturendogmas der Orthodoxie. Die lebendige Christusfrömmigkeit, der Glaube an den menschgewordenen Gottessohn, die Nachfolge des armen, demütigen Jesus, die Liebe zum himmlischen Heiland und Seelenbräutigam, die Anbetung des ewigen Christus als des Königs aller Könige — all das hat nichts zu tun mit jenem Christuspopanz, für den die traditionelle Apologetik streitet. Wie der Gott der spekulierenden Metaphysik ein anderer ist als der Gott der betenden Frömmigkeit, so ist auch der Christus der Apologetik und Dogmatik ein anderer als der Christus der wirklichen Frömmigkeit.

Nachdem die Wahrheit der kirchlichen Lehre von der Gottheit Christi gesichert ist, schreitet die Apologetik zu ihrer letzten Aufgabe, zum „Beweis" für die göttliche Stiftung und Führung der Kirche. Die eschatologische Perspektive des geschichtlichen Jesus wird außer acht gelassen; die petrinischen Evangelienstellen werden als Stiftungsurkunden des Papsttums verteidigt, die ganze spätere Papaltheologie wird in sie dialektisch hineininterpretiert. Die sporadischen altkirchlichen Dokumente für einen Vorrang der römischen Gemeinde werden — oft unter Ignorierung aller dagegen sprechenden Zeugnisse — so forciert, daß die Anerkennung des römischen Primats als *unanimis consensus patrum* erscheint. Damit ist die Bejahung der kirchlichen Glaubenslehren und die Beugung unter die kirchliche Hierarchie als gottgewollt erwiesen: das *porro subesse Romano pontifici* ist die Krönung dieses kunstvollen logischen Aufbaus. Der Glaubensgehorsam, den die Kirche fordert, soll nicht mehr blind und erzwungen sein, sondern sinnvoll und vernunftgemäß.

Gott — Christus — Kirche — in dieser Trias ist die Gedankenfolge der katholischen Apologetik beschlossen. Dieses rationale Bauwerk hat in seiner Folgerichtigkeit und Geschlossenheit etwas Bewundernswertes und Großartiges. Freilich wird der unbefangen Prüfende zahlreiche Sophismen und Trugschlüsse in ihm entdecken. Die meisten apologetischen „Beweise" sind nur „Scheinbeweise", welche den Rechtgläubigen in seiner Glaubensfestigkeit und Glaubensfreudigkeit bestärken mögen, die aber niemals einen am Kirchenglauben irre Gewordenen oder gar einen unbefangen Suchenden der Kirche näherbringen können. Im Gegenteil, die rationalistische Apologetik ist das sicherste Mittel, um kritisch veranlagte Geister an

dem kirchlichen Autoritätssystem irrezumachen. Sie ermangelt des Sinnes für das unergründliche Geheimnis des Göttlichen und sieht deshalb in den Wahrheiten des Glaubens mathematische Aufgaben. Gewisse Erzeugnisse eifriger Apologeten erwecken den Eindruck, als wolle und könne die Apologetik alles beweisen, und wenn es sein muß, auch daß schwarz weiß ist, und umgekehrt weiß schwarz. Daß die Religion Gottesumgang ist, daß der Glaube tiefe innere Berührung mit dem Geheimnis der Geheimnisse ist, das haben so manche Apologeten in ihrer äußerlichen Vielgeschäftigkeit und in ihrem dogmatischen Buchstabendienst völlig verkannt. Freilich gibt es auch apologetische Werke, die sich über das Durchschnittsniveau erheben, die nicht so sehr dogmatische Lehrsätze beweisen, als vielmehr den Reichtum, die Tiefe und Kraft der christlichen und katholischen Ideen aufdecken: es sei nur erinnert an Staudenmaiers und Hettingers feinsinnige Werke, wie an Herman Schells tiefgründige Apologie. Auch die Apologie des Tübinger Theologen Paul Schanz mit ihrem schweren wissenschaftlichen Rüstzeug und ihrer streng prüfenden Vorsicht, wie das durch mehrere Fachleute bearbeitete gediegene Sammelwerk von Mausbach und Esser stechen von den apologetischen Normalleistungen stark ab. Dennoch konnten auch diese Theologen sich dem rationalistischen Grundprinzip der katholischen Apologetik nicht entziehen, wie das besonders an dem genialen Herman Schell erkennbar ist. Ganz andere Bahnen schlug die „Immanenzschule" der französischen Apologeten ein (Blondel, Laberthonnière, Le Roy usw.), die unter entschiedener Absage an die überlieferten intellektualistischen Beweismethoden eine Rechtfertigung der christlichen Wahrheit aus ihrer inneren Lebenskraft heraus versuchte. Diese neue Methode der „vitalen Immanenz" wurde durch die Enzyklika *Pascendi* aufs schärfste verurteilt; der alte apologetische Rationalismus, der alles demonstriert, triumphierte über die neue Apologetik, die zum irrationalen Geheimnis des persönlichen Gottesumganges hinleiten wollte. Die innere Schwäche der traditionellen Apologetik wird freilich durch diese päpstliche Gewaltmaßregel nur verdeckt, nicht beseitigt. Wie sollen die Gottes- und Wunderbeweise den Dogmenglauben begründen können, wenn sie selbst als Glaube vorgeschrieben sind? Im Antimodernisteneid muß der katholische Priester beschwören, daß die Existenz Gottes bewiesen werden kann, daß die Wunder und Weissagungen die sichersten Beweise für die göttliche Offen-

barung sind, daß der geschichtliche Jesus direkt und unmittelbar die Kirche gestiftet und den Petrus zum Primas der Apostel gemacht hat[4]. Der Beweisgang der Apologetik, der die Überzeugung von der göttlichen Autorität der Kirche befestigen soll, muß also als Glaube hingenommen werden. Die römische Kirchenbehörde bewegt sich hier im Zirkel. Denn entweder sind jene Beweise wirkliche Vernunftbeweise, dann müssen sie außerhalb des Glaubensgebietes liegen; oder sie sind kirchliche Glaubenssätze, dann besitzen sie keinerlei logische Beweiskraft. Ein Drittes gibt es nicht. Die Formel des Antimodernisteneides ist selbst das Todesurteil über die rationalistische Apologetik.

Die rationale Beweisführung der kirchlichen Apologetik ist ein Komplement der legalistisch-juridischen Kirchenreligion. Sie will die demütige Anerkennung der kirchlichen Lehrsätze und die willige Unterwerfung unter die kirchliche Autorität vorbereiten und unterstützen. In der Tat vermag sie bisweilen in Verstandesmenschen den geforderten Glaubensgehorsam zu erleichtern; solche Intellektualisten freilich, welche den Weg des kritischen Denkens konsequent zu Ende gehen, werden durch die apologetischen Beweise nicht überzeugt, sondern im Gegenteil zur schärfsten geistigen Opposition gereizt. Tieffromme Menschen hingegen sind von der Wahrheit des kirchlichen Glaubens innerlich so durchdrungen, daß keine Verstandesgründe ihre Gewißheit zu erschüttern vermögen. Sie bedürfen keiner Apologetik, weil die wunderbare Erfahrung göttlicher Gnade und Liebe für sie eine unendlich gewichtigere Apologie von Religion, Christentum und Kirche bedeutet als alle klugen Argumente gewandter theologischer Advokaten. Jedes Leben — und Religion ist das höchste, stärkste und reinste Leben des Geistes — trägt seinen Beweisgrund in sich selbst. Die katholische Frömmigkeit steht wie

[4] „Ac primum quidem Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est per visibilia creationis opera, tamquam causa per effectus, certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse, profiteor. Secundo, externa revelationis argumenta, hoc est facta divina, in primisque miracula et prophetias admitto et agnosco tamquam signa certissima divinitus ortae christianae religionis, eademque teneo aetatum omnium atque hominum, etiam huius temporis, intelligentiae esse maxime accomodata. Tertio: Firma pariter fide credo, ecclesiam, verbi revelati custodem et magistram, per ipsum verum atque historicum Christum, cum apud nos degeret, proxime ac directo institutam, eandemque super Petrum, apostolicae hierarchiae principem eiusque in aevum successores aedificatam." Mirbt, Quellen S. 426 f.

alle wahre Frömmigkeit jenseits aller theologischen Apologetik; denn das Göttliche, mit dem der Fromme Umgang pflegt, ist wesentlich irrational und darum den Beweisen des Verstandes ebenso unerreichbar wie seinen Gegenbeweisen; es wird im Grunde von der theologischen Argumentation ebensowenig gestützt wie von der philosophischen Skepsis entwurzelt; es ist — in der alten mystischen Formel Plotins ausgedrückt — ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως.

Der Rationalismus der Theologie erschöpft sich nicht in ihrem Versuch einer verstandesmäßigen Begründung und Rechtfertigung der kirchlichen Glaubenssätze; er geht vielmehr tiefer und sucht auch die Welt der göttlichen Geheimnisse zu begreifen und zu durchdringen. Die grübelnde, argumentierende und schlußfolgernde *ratio* bleibt nicht in der *praeambula fidei*, im Vorbau des christlichen Glaubensdomes stehen, sie bahnt sich vielmehr ihren Weg in sein Sanctissimum. *Credo, ut intellegam* — in diesem augustinisch-anselmischen Axiom ist die Grundtendenz der klassisch-katholischen Dogmatik bündig ausgesprochen. Von der demütigen Anerkennung des kirchlichen Dogmas schreitet sie weiter zu einer heiligen γνῶσις, die zwar des mystischen Untertones nicht entbehrt, aber dennoch Erkenntnis ist und sein will. Die größten Theologen, die Alexandriner und Kappadokier im Osten, Augustinus und Ambrosius im Westen, waren als Theologen — jeder in anderer Weise und in anderem Grade — Intellektualisten; sie alle mühten sich, mit dem Licht platonischer Vernunftweisheit in die verborgenen Tiefen des göttlichen Innenlebens und der göttlichen Heilsökonomie hineinzuleuchten. Dieser theologische Intellektualismus hatte freilich bei ihnen das stärkste Gegengewicht in der Innerlichkeit platonischer Mystik und in der Stärke apostolischen Glaubens und Liebens. Das Kräfteverhältnis verschob sich jedoch, als nicht mehr die vom mystischen Eros beschwingte Philosophie Platos die Helferin der übernatürlichen Offenbarungstheologie war, sondern die kalte und nüchterne, an der Erfahrung orientierte Philosophie des Stagiriten. Mit dem Eindringen des Aristotelismus in die scholastische Theologie beginnt erst die volle Rationalisierung des theologischen Denkens im Katholizismus. Die *ratio* durchdringt und verarbeitet nicht nur den Inhalt des frommen Glaubens, sondern dieser Glaube selbst wird als eine Funktion der *ratio*, als eine (wenn auch von der natürlichen Erkenntnis unterschiedene) *cognitio* des Göttlichen betrachtet (s. o. S. 119). Wohl war in dem größten Scholastiker, Thomas

von Aquino, das persönliche mystisch-religiöse Leben so stark und so rein, daß bei ihm selbst der theologische Rationalismus keine Gefahr bedeutete. Auch erlangte die rationalistische Methode der Dogmatik nicht sogleich die unbestrittene Vorherrschaft in der mittelalterlichen Theologie. Bonaventura lenkte wieder in die alten Bahnen des Platonismus ein, Duns Scotus beschritt entschlossen den Pfad des religiösen Voluntarismus. Allmählich aber gewann die thomistische Theologie den Sieg über alle anderen Richtungen des theologischen Denkens. Heute ist sie unumstößliche Norm für die Theologie der gesamten römischen Kirche[5]. Der Codex Juris Canonici gebietet feierlich:

„Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia eaque sancte teneant" (can. 1366 § 2).

Dieser kirchenrechtliche Canon sanktioniert den Rationalismus der thomistischen Theologie für alle Zeiten. Doch nicht minder bedeutungsvoll als dieser äußere Triumph des Thomismus ist sein innerer Triumph in der katholischen Theologie. Das intellektualistische Prinzip des Thomismus beseelt auch jene theologischen Schulen und Richtungen der römischen Kirche, welche in einzelnen Problemgebieten (Gottes- oder Gnadenlehre) von der thomistischen Auffassung stark abweichen. Die gesamte nachtridentinische Dogmatik ist — von verschwindenden Ausnahmen abgesehen — intellektualistisch; und dasselbe gilt auch noch von der heutigen Dogmatik. Selbst dogmatische Lehrbücher freiheitlicher Theologen, die eine gründliche Kenntnis in der modernen Philosophie besitzen, tragen dieses durchaus intellektualistische Gepräge. Die (wegen unbedeutender Einzelheiten indizierte) mehrbändige Dogmatik des hochsinnigen Würzburger Theologen Herman Schell, der von der katholischen Orthodoxie so viel geschmäht wurde, ist ein geradezu klassisches Beispiel dafür, wie sehr der thomistische Rationalismus bis zum heutigen Tage das Kennzeichen katholischer Dogmatik ist. Herman Schell ist „Thomist" vom reinsten Wasser, dem Aquinaten kongenial. Gerade sein angestrengtes Bemühen um eine neue schöpferische Synthese zwischen *fides* und *ratio*, kirchlichem Dogma und

[5] Vgl. Concilium Vaticanum Sess. 3 c. 4: „Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo."

moderner Philosophie bringt ihn Thomas viel näher als die bloße gläubige Reproduktion thomistischer Gedankengänge durch die orthodoxen Durchschnittsdogmatiker.

Die rationale dogmatische Theologie sieht die Welt der göttlichen Geheimnisse, welche der anbetende und betende Glaube schaut, auf der flachen Ebene der Erkenntnis; die geistige Welt des Dogmatikers hat nur eine Dimension. Gleicht die Welt der lebendigen Frömmigkeit einem wunderbaren Lande mit ragenden Gebirgen, rauschenden Strömen, tiefen Seen und fruchtbaren Gefilden — so gleicht die theologische Dogmatik einer Karte, welche dieses Land mit seiner Mannigfaltigkeit graphisch symbolisiert. Die einzelnen Sätze und Darlegungen der dogmatischen Lehrbücher sind genau so wie die Punkte und Striche, Linien und Farben der Landkarte bloße Ideogramme und Zeichen für Wirklichkeiten, die an sich ganz anders sind. So viel und so wenig ein geographischer Atlas mit der Vielgestaltigkeit der Erde gemein hat, so viel und so wenig hat eine theologische Dogmatik mit der wirklichen Frömmigkeit und mit dem Göttlichen, das sich der lebendigen Frömmigkeit erschließt, gemein. Zwischen der subtilen Spekulation der Dogmatiker und dem lebendigen Gottesumgang frommer Menschen besteht derselbe Zusammenhang und Unterschied wie zwischen den Theorien der Botanik und der Wunderwelt der Frühlingsblumen, wie zwischen den Regeln der Grammatik und den Wunderklängen der lebendigen Sprache.

Die dogmatische Theologie grübelt über jene geheimnisvolle Wirklichkeit, die dem von Gott und seiner Gnade ergriffenen Frommen unmittelbar erfahrbar ist. Sie benutzt dabei als Material jene bildhaften Aussagen, welche die großen Frommen des Alten und Neuen Testaments von den ihnen geschenkten göttlichen Offenbarungen machten. Aber diese einzigartige Sprache der Propheten und Psalmsänger, der Apostel und Apostelschüler ist nur ein Stammeln und Lallen von dem Unsagbaren, Ganz-Anderen, Hochheiligen und Wunderbaren. Alles, was sie von der göttlichen Wirklichkeit verkünden, vermag diese von ihnen geschaute Wirklichkeit nicht auszuschöpfen, alles ist nur Name, Bild, Gleichnis für das Namenlose, Bildlose, Unvergleichbare. Und ihr geheimnisvolles Schauen ist nicht ein Schauen von Angesicht zu Angesicht, sondern ein Schauen „von hinten“ (Ex. 33, 23), ein „Schauen δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι“ (1. Kor. 13, 12). Wenn aber schon alles prophetische Schauen und Künden unvollkommen ist, wenn selbst alle farbigen Gesichte der Gottes-

männer nur der matte Abglanz der göttlichen Herrlichkeit sind, wenn schon alle ihre machtvollen Reden und Prophetien nur der schwache Nachhall des göttlichen Urklanges sind, wieviel weiter bleiben dann die kahlen Begriffe und farblosen Theorien der Dogmatiker hinter der göttlichen Wirklichkeit zurück! Mag auch die abstrakte Sprache der Dogmatik eine größere Klarheit und Präzision aufweisen als die konkrete Bildsprache der religiösen Genien, an Unmittelbarkeit, Frische und Ursprünglichkeit wird jene von dieser weit übertroffen. Alle Aussagen der Dogmatik über Gott, seine Offenbarung und seine Gnadenspendung sind nur ganz unvollkommene und unzulängliche Analogien zu der transzendenten Wirklichkeit des göttlichen Seins und Gnadenwirkens. In der Tat betonen auch die katholischen Dogmatiker stets im ersten Paragraphen, daß alle theologische Erkenntnis des Göttlichen inadäquat ist, daß alle, auch die präzisesten theologischen Formeln den Inhalt der göttlichen Heilsoffenbarung nicht voll in sich zu fassen vermögen [6]. Aber diese Erkenntnis ist zumeist schon im zweiten Paragraphen vergessen. Nahezu alle katholischen Dogmatiken erwecken den Anschein, als ob die systematisch-begriffliche Darstellung der Offenbarungswahrheiten einen genauen Einblick in das göttliche Wesen und Heilswirken gewähre, als ob die korrekte theologische Formel der Schlüssel zum verborgenen Geheimnis des Göttlichen sei; kein Geringerer als Thomas von Aquino bezeichnet die *sacra doctrina* geradezu als *quaedam impressio divinae sapientiae* (S. Th., I q. 1 a. 3). Der unbefangene Leser wird nie das Gefühl los, als seien diese dogmatischen Theoretiker selbst im Ratschluß Gottes gesessen. Und doch erfährt jedes einfache Weiblein, das in Andacht eine Kerze vor einem Madonnenbilde ansteckt, viel mehr von der göttlichen Wirklichkeit als jene klugen und scharfsinnigen Theologen, die aus der göttlichen Offenbarung ein rational faßbares dogmatisches System herausspinnen.

Das πρῶτον ψεῦδος der katholischen Dogmatiker ist die Verkennung des irrationalen göttlichen Geheimnisses. Mögen sie auch

[6] Vgl. die bedeutsamen, von den Dogmatikern allzuwenig beachteten Sätze des Vatikanischen Konzils Sess. 3 c. 4: „Nunquam tamen (ratio) idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatem, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quasi quadam caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus et non per speciem."

in der Theorie die Offenbarungswahrheiten als Glaubensgeheimnisse betrachten, in der Praxis lösen sie dieselben in Vernunftwahrheiten auf. Diese Rationalisierung der Mysterien ist der tiefste Grund dafür, daß sie den Symbolcharakter aller Glaubensaussagen und aller theologischen Definitionen und Spekulationen immer wieder übersehen. Hinter der abstrakten theologischen Formel liegt die bildhafte Selbstaussage des Glaubens, und erst hinter, weit hinter dieser bildhaften Selbstaussage liegt die transzendente Wirklichkeit, das Ewige, Heilige, Göttliche. Die theologische Spekulation darf das Göttliche nur durch eine doppelte Hülle hindurch sehen. Die Mißachtung dieses fundamentalen Gesetzes vom Symbolismus verführt die Dogmatiker dazu, die konkreten Bilder der religiösen Erfahrung mit der transzendenten Realität, die sich in ihnen nur spiegelt, zu verwechseln, und so diese Bilder als Prämissen für logische Schlußfolgerungen zu benützen. Auf diese Weise entstehen die zahlreichen Mythologumena der katholischen Theologie, diese seltsamen Zwittergebilde von kühner religiöser Phantasie und scharfsinniger Logik. Die Verkennung des symbolischen Charakters aller alt- und neutestamentlichen Aussagen hat schließlich eine willkürliche Bibelbenützung in der Dogmatik zur Folge. Die biblischen Stellen werden nicht selten aus dem organischen Zusammenhang des Textes und der geschichtlichen Umwelt herausgerissen und um irgendeines äußeren sprachlichen Anklanges willen als Beweisstellen zur Begründung dogmatischer Sätze verwendet. Auch hier zeigt sich die eigentümliche, nur auf Flächen eingestellte Sehweise des Dogmatikers, welche unfähig ist, irgendwelche historische Schichtungen und Entwicklungen wahrzunehmen.

Die gedankliche Aufeinanderfolge der Dogmatik[7] ist dieselbe wie die der Apologetik: Gott — Christus — Kirche; dieser triadische Rhythmus alles katholischen Denkens und Lebens kehrt hier wieder. Diese Trias erscheint jedoch in der Dogmatik in einer ganz anderen Beleuchtung als in der Apologetik; während die Apologetik nur von ferne die äußeren Umrisse des christlichen Glaubensdomes erkennen

[7] Als Beispiele bekannter dogmatischer Lehrbücher seien genannt: Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, fortgesetzt von Leonhard Atzberger, 1873 ff.; J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, 3 Bde., 1911/12^5; Herman Schell, Katholische Dogmatik, 3 Bde., Paderborn 1889—93; L. Atzberger, Grundzüge der Dogmatik, 1907; Specht, Lehrbuch der Dogmatik, 1914; Bernhard Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, 1911^2.

konnte, schaut ihn die Dogmatik aus unmittelbarer Nähe, in allen seinen Einzelheiten; während jene nur das Daß des göttlichen Seins und Heilswirkens erkannte, ergründet diese das Wie und Warum; während jene sich mühte, die bloße Tatsächlichkeit des Transzendenten und seiner Selbstoffenbarung mit Vernunftbeweisen zu erhärten, versucht diese die inhaltliche Bestimmtheit desselben mit Beweisen aus den biblischen Urkunden und der kirchlichen Lehrtradition herauszustellen.

Nach der Erörterung der beiden Glaubensquellen (Schrift und Tradition) und ihres gegenseitigen Verhältnisses beginnt die Dogmatik mit dem ersten Hauptabschnitt: *de deo*. Der schwache Menschenverstand wagt es, „erleuchtet durch das Licht des Glaubens", hineinzublicken in die unermeßlichen Tiefen des Göttlichen. *Via negationis* und *via eminentiae* werden die „Eigenschaften" Gottes festgestellt, Eigenschaften des göttlichen Seins, des göttlichen Erkennens und Wollens. Dann wird das innerste Mysterium der Gottheit, das innergöttliche Leben, in wenigen Begriffen ausgesprochen: eine Natur, drei Personen; vom Vater wird der Sohn gezeugt, aus dem Vater und dem Sohn geht der Geist hervor. Der Unterschied, der zwischen dem Ursprung des Sohnes und dem des Geistes besteht, wird haarscharf dargelegt: *generatio* ist eine andere *processio* als *spiratio*. Die Relationen der einzelnen Personen zueinander werden mit der denkbar größten Ausführlichkeit beschrieben. Das Wirken der heiligen Dreieinigkeit *quoad extra* wird als einheitlich hingestellt; die verschiedenen Werke, welche in der Schrift den drei Personen zugeschrieben werden — Schöpfung, Offenbarung, Erlösung, Heiligung — werden als bloße „Appropriationen", als bloße Reflexe der innergöttlichen Verhältnisse erklärt. Der heilsökonomische Sinn, den die Trinität im urchristlichen Denken besaß, ist auf diese Weise vollkommen umgedeutet. Die Trias: Vater, Sohn und Geist, die ursprünglich ein Ausdruck der lebendigen Heilserfahrung war, ist zur dogmatischen Formel einer gnostischen Metaphysik geworden, welche — trotz allen Redens von Offenbarungsgeheimnissen — den Sinn für das göttliche Mysterium verloren hat.

Aus den Tiefen des innergöttlichen Lebens tritt die Dogmatik heraus, um dem äußeren Wirken Gottes nachzugehen. Über das Wie und Warum der Schöpfung weiß sie ebenso Bescheid wie über die Erhaltung und Regierung der Welt. Das Verhältnis der geschöpflichen Eigentätigkeit zur göttlichen Erhaltungstat — der *con-*

cursus generalis physicus — ist eine berühmte Streitfrage zwischen thomistischen und molinistischen Dogmatikern, die noch heute diskutiert wird. Ihr schließt sich die uralte Vexierfrage nach der Ursächlichkeit Gottes hinsichtlich des Bösen an. Sehr reich ist das Wissen der Dogmatiker über die unsichtbare Geisterwelt; die geistige Beschaffenheit der Engel, ihr Erkenntnis- und Willensleben, ihre Rangverschiedenheit und Einteilung in neun Chöre, ihr Gnadenstand und ihre Prüfung, die Sünde und Strafe der gefallenen Engel, die Wirksamkeit der guten und bösen Geister auf Erden — all diese Dinge sind den spekulativen Dogmatikern so vertraut, als hätten sie selbst vor ihrer irdischen Existenz einer Engelhierarchie angehört. Der paradiesische Urzustand des Menschen und der Sündenfall des ersten Menschen werden ausführlich dargestellt; aus dem wundervoll plastischen Paradiesesmythus der Genesis wird ein komplizierter theologischer Roman herausgesponnen. Einen wichtigen Platz nimmt in der katholischen Dogmatik das Erbsündenproblem ein, das von der Anthropologie zur Christologie und Soteriologie überleitet.

Die Dogmatiker bieten ihren ganzen Scharfsinn auf, um die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes zur Erlösung des gefallenen Menschen zu erweisen; dabei werden in müßig-spielerischer Weise reine Möglichkeiten erörtert: ob Gott auch dann Mensch geworden wäre, wenn der Sündenfall nicht stattgefunden hätte, oder ob eine andere Person als die zweite hätte Mensch werden können usw. Wie die trinitarische, so hat auch die christologische Spekulation eine kurze Formel gefunden, in der sie ihre Grundgedanken ausspricht: eine Person, zwei Naturen. Eine Unzahl von Distinktionen und Hilfsbegriffen sind jedoch nötig, um diesen Grundgedanken konsequent durchzuführen. Die Christologie, wie sie die Scholastik von der spätgriechischen Dogmatik übernahm, und wie sie noch heute von den Dogmatikern mehr oder weniger geschickt vertreten wird, stellt ein Begriffslabyrinth dar, in dem sich kein „naiv"-religiöser Mensch zurechtfinden kann. Diese Christologie erschöpft sich jedoch nicht mit der Darlegung der Zweinaturenlehre, sie enthält auch eine detaillierte Psychologie des „Menschen" Jesus, die jeden, der mit der kritischen Leben-Jesu-Forschung auch nur einigermaßen vertraut ist, in helles Erstaunen setzt. Das ganze Seelenleben des Gottessohnes vom ersten Augenblick der Geburt bis zum Sterberufe am Kreuze liegt vor den Augen des Dogmatikers ausgebreitet; Christi gesamtes

Wissen[8], ja, selbst sein geheimnisvolles Selbstbewußtsein vermag der Dogmatiker klar zu durchschauen. Kühne Begriffskonstruktionen und Schlußfolgerungen füllen alle Lücken der geschichtlichen Dokumente aus; ja, was schlimmer ist, die geschichtlichen Mitteilungen der Evangelisten werden in das Prokrustesbett der Zweinaturenlehre eingespannt und alle unbequemen Tatsachen rücksichtslos weggehackt. Aus dem wunderbaren Menschen Jesus, der zu uns durch die synoptische Überlieferung spricht, ist ein kaltes, blutleeres Schemen, ein Begriffsgespenst geworden, an dem man bisweilen kaum noch menschliche Züge entdecken kann. Die katholischen Dogmatiker bekennen sich wohl zur chalcedonensischen Formel *perfectus homo*, aber mit ihrem tiefen Sinn machen sie nicht Ernst. Die „orthodoxe" Christologie streift häufig hart an die Häresie des Monophysitismus heran. Auch der Θεοτόκος - Titel den die Kirche der Mutter Jesu verlieh, zeigt deutlich diese monophysitische Tendenz. Die ganze Mariologie trägt denselben abstrakten Charakter wie die Christologie; sie konstruiert durch künstliche Begriffskombinationen eine Mariengestalt, die mit der schlichten und einfältigen Mutter Jesu nichts, mit der wundersamen Helferin und Mutter der Marienfrömmigkeit nur wenig gemeinsam hat. Sinnige Marienlegenden, wie die der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, werden ihr zu dogmatischen Postulaten, für die sie einen Schrift-, Traditions- und Vernunftbeweis zu erbringen sich müht[9]. An die Christologie schließt sich die Soteriologie,

[8] Vgl. Schell, Dogmatik III 125, 131: „Die menschliche Seele Jesu besaß vermöge göttlicher Erleuchtung von Anfang an ein vollkommen einsichtiges und sicheres Bewußtsein von ihrem Selbststand in der Person des Sohnes Gottes, sowie von dem Zweck der in ihr vollzogenen Menschwerdung." „Die menschliche Seele Jesu besaß vermöge göttlicher Erleuchtung von Anfang an eine vollkommene Erkenntnis von dem Wesen, dem dreipersönlichen Innenleben und dem Heilsplane Gottes, so daß ihr Selbstbewußtsein aus diesem einsichtigen Gottesbewußtsein volles Licht empfing." „Die menschliche Seele Jesu besaß eine vollkommene Erkenntnis des gesamten Wahrheitsgebietes, sowohl der Heilswahrheiten wie der zeitlichen Tatsachen in Natur und Geschichte, in dem Weltganzen wie in den Einzelseelen."

[9] Vgl. Schell, Dogmatik III 280: „Die Bewahrung von der Verwesung wird durch die Typen Mariä als der unverweslichen Bundeslade und dem elfenbeinernen Königsthron positiv begründet; spekulativ nach Passaglias Zusammenstellung durch

a) eine *ratio legalis* — die Freiheit von der Schuld führt zur Freiheit von dem Strafübel;

b) die *ratio theologica* — die Gottesmutterschaft macht die Ehre der Unverweslichkeit angemessen;

welche Notwendigkeit, Sinn und Bedeutung des Versöhnungstodes erörtert. Während die altkirchliche Theologie die Heilstat Christi in seinem Sieg über die Mächte der Unterwelt erblickte, sieht die mittelalterliche und neuere Theologie in ihr vorwiegend einen juridischen Akt der Satisfaktion. Das wundersamste christliche Ideogramm für die Einheit von Zorn und Liebe in der Gottheit, das Kreuz Christi, wird zu einem rechtlichen Faktum gestempelt; an die Stelle des begeisterten *Salve caput cruentatum* tritt die spitzfindige juridische Dialektik über das Verdienst und die Genugtuung des Gottessohnes; die „Torheit des Kreuzes Christi" wird in kluge Rechtsweisheit verwandelt, das große σκάνδαλον wird aufgelöst in klar faßbare Vernunftnotwendigkeiten. Über das Kapitel *„De redemptione"* sollte man in nicht wenigen Dogmatiken die Umkehrung des bekannten Pauluswortes setzen: ἵνα .. κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ (1. Kor. 1, 17).

Der Christologie und Soteriologie folgt (nach dem Wort eines katholischen Theologen) das „dornenvollste" Gebiet der katholischen Dogmatik, die Gnadenlehre. *Vita nostra nihil aliud est quam gratia* — so hat der *doctor gratiae* Augustinus gesagt. Den späteren dogmatischen Theoretikern hingegen wurde die Gnade ein schwieriges Problem. Sie klassifizierten nicht nur die eine göttliche Gnade in

---

c) die *ratio oeconomica* — die Mutter der Gnade und des Lebens sollte zuerst von den Früchten der Lebensgnade empfangen;

d) die *ratio analogica* — aus der Analogie der unversehrten Jungfrauschaft läßt sich auf die Unversehrtheit von der befleckenden und schimpflichen Verwesung folgern.

Es erscheint bei der leiblichen Beziehung, welche die Jungfrau-Mutter zum Gottmenschen und Erlöser hat, ganz besonders begründet, daß sie in leiblicher Hinsicht die Segenskraft ihrer Leibesfrucht erfahren habe. — Ferner ist der Tod und noch viel mehr die Verwesung der hl. Schrift zufolge eine befleckende und gottwidrige Macht, im eigentlichen Sinne ein Feind Gottes, dessen Besiegung bzw. Vernichtung die Vollendung abschließt, 1. Kor. 15. Es ist daher in der Feindschaft zwischen dem Weibe und der todbringenden Schlange auch die Erhabenheit der Gottesmutter über die Zerstörung und Befleckung des Todes, und über dessen Stachel ausgesprochen. Wenn er für alle Erlösten seinen Giftstachel verliert, so am ersten für die Mutter des Schlangentreters. Diese Feindschaft zwischen dem Weibe und dem Todesfürsten läßt sich nur als Bewahrung ihres Leibes vor Verwesung durch baldige Auferweckung und Verklärung denken.

Auch für die Himmelfahrt Mariä ist das Urevangelium Gen. 3, 15 der wertvollste Beweis." (Die katholische Dogmatik zitiert die Stelle nach der Fehlübersetzung der Vulgata: et ipsa conteret caput tuum.)

eine Unzahl von Gnadengaben, die wie im Himmel zubereitete Ingredienzien erscheinen, sie verstrickten sich vielmehr in die Netze und Schlingen der unlöslichen Frage nach dem Verhältnis von Gnade und freiem Willen. Thomisten und Molinisten streiten seit vier Jahrhunderten über die *gratia efficax*, die *gratia sufficiens* und *irresistibilis* und verschließen sich mit ihren nutzlosen Grübeleien den Blick in das Wunderland der Gnade. Diese Mängel der theologischen Gnadenlehre machen sich auch in der Lehre von den Gnadenmitteln, den Sakramenten, geltend. Wie den Symbolcharakter der Glaubensvorstellungen und theologischen Begriffe, so verkennen die Dogmatiker auch den Symbolcharakter aller sakramentalen Handlungen. Sie sehen in ihnen nicht bloße sinnenfällige Äußerungen der übersinnlichen göttlichen Realität, nicht bloße Anreize und Anregungen des religiösen Innenlebens, sondern Träger dinglicher Gnadenkräfte und -potenzen, die in die menschliche Seele überströmen und hier wunderbare Wirkungen vollbringen. Das „sichtbare Zeichen" deutet die unsichtbare Gnade nicht nur an, sondern bringt sie hervor, erzeugt sie, bewirkt sie *ex opere operato* (vgl. o. S. 221). Im Mittelpunkte der Sakramentstheorie steht das zentrale Sakrament des katholischen Kultes, die Eucharistie. Aber die theologische Spekulation über die Eucharistie gehört einer ganz anderen Sphäre an als die blutwarme eucharistische Frömmigkeit. Die auf dem Unterschied von Substanz und Akzidenz aufgebaute Transsubstantiationslehre der Scholastik wie ihre Lehre von der Multilokation des Leibes Christi schwächt das absolute Mysterium der Gegenwart des Herrn ab, indem es dieses rationalisiert. Noch komplizierter als die Doktrin von der Verwandlung der eucharistischen Elemente ist die Lehre vom Opfercharakter der Eucharistie. Zahlreiche Theorien stehen sich hier einander gegenüber, welche die Frage lösen wollen, wie die „Erneuerung" des Kreuzesopfers Jesu während der Messe vor sich geht. Weil die Sakramentstheoretiker die schlichte altchristliche Idee des *sacrificium laudis* vergessen haben, darum vertreten sie in ihrer Opfertheologie die sonderbarsten Einfälle[10].

Die Krönung des dogmatischen Lehrgebäudes bildet die Lehre von der Vollendung, die Eschatologie. Noch einmal offenbart sich das theologische Begriffs- und Gedankenspiel in seinem ganzen

[10] Eine Zusammenstellung dieser Theorien bei Constantin Wieland, Deutsche Abrechnung mit Rom, 1911. Vgl. auch Fr. S. Renz, Geschichte des Meßopferbegriffs, 1901/03; Pohle; Dogmatik, Bd. III[3], 355 ff.

Rationalismus. „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört" — nur der Dogmatiker glaubt mit seinem grübelnden Verstande ins unsichtbare Reich des Jenseits eindringen zu können. Die eschatologischen Schlußabschnitte vieler katholischer Dogmatiken erwecken den Anschein einer detaillierten Topographie des Jenseits; Tod, Einzelgericht, Himmel, Hölle, Fegfeuer, Auferstehung der Toten, Endgericht, Weltvollendung — alles wird von den Dogmatikern mit einer überraschenden Genauigkeit dargestellt; sogar der Ort der Hölle und die physikalische Entstehung des höllischen Feuers (durch elektro-magnetische Bebungen!) ist gewissen Dogmatikern bekannt. Ebenso wird die physiologische Beschaffenheit des Auferstehungsleibes (des verklärten wie des verdammten) bis ins Einzelne beschrieben. Bisweilen gleicht die dogmatische Eschatologie einer theologischen *divina commedia*, nur daß dieses rationale Jenseitsgedicht des Theologen nicht als symbolische Poesie, sondern als „Tatsachenbericht" betrachtet wird. Dunkle Ahnungen frommer Menschen werden zu dogmatischen Axiomen, anschauliche Bilder der religiösen Phantasie werden zu jenseitigen Realitäten, theologische Vermutungen zu religiösen Tatsachen. Die Mystik des Jenseitsglaubens und der Jenseitshoffnung ist einer supranaturalistischen „Naturphilosophie" gewichen, die das Köstlichste mystischer Frömmigkeit verloren hat: das Schauern und Schweigen vor dem Unfaßbaren und Unnennbaren.

Die Lektüre der meisten dogmatischen Werke ist ebenso wie das Anhören dogmatischer Kollegien etwas höchst Unerquickliches. Der Historiker muß auf Schritt und Tritt gegen die Mißachtung der Geschichte durch die *a priori* konstruierende Spekulation protestieren, der Religionspsychologe und Religionsphilosoph gegen die Vergewaltigung der religiösen Symbole und Bilder und ihre Identifizierung mit den übernatürlichen Wirklichkeiten, der naive Fromme gegen die müßige und spielerische Ausdeutung der religiösen Geheimnisse durch die kalte Vernunft. Wohl gibt es unter den katholischen Dogmatikern viele tieffromme Männer; aber ihre Frömmigkeit hat fast keinen bestimmenden Einfluß auf ihre dogmatische Spekulation — im Gegenteil, sie haben den obersten Grundsatz aller Theologie vergessen: *lex orandi lex credendi.* Die wirkliche Frömmigkeit ist das Kriterium aller theologischen Anschauungen und Doktrinen. Der lebendige Gottesumgang der Seelen muß Ausgangs- und Endpunkt aller theologischen Spekulation sein. Das Geheimnis

des Göttlichen ist dem Menschen nur zugänglich im unmittelbaren religiösen Akt, im Anbeten und Beten (im allerweitesten Sinne dieses Wortes); darum darf keine Erörterung des Göttlichen von der unmittelbaren Gottesberührung des Frömmigkeitslebens absehen; die wahre Theologie ist *theologia experimentalis*. Die theologische Spekulation muß sich stets an der Wirklichkeit des religiösen Lebens prüfen und korrigieren. Die Mißachtung dieser Grundsätze hat die dogmatische Theologie immer wieder auf den Weg der rationalen Philosophie und pseudorationalen Mythologie gedrängt.

Der fundamentale Unterschied zwischen lebendiger christlicher Frömmigkeit und abstrakter Theologie drängt sich jedem auf, der hintereinander ein Stück der Evangelien und paulinischen Briefe und einen dogmatischen Traktat liest; es ist ein Unterschied wie zwischen Tag und Nacht. Man glaubt von einem wogenden Meere auf öde Sandbänke verschlagen zu sein. Dort die frohe Botschaft von Gott dem Vater — hier die komplizierte Lehre von dem dreieinigen Gott; dort die göttliche Liebe als das Geheimnis der Geheimnisse — hier ein innergöttlicher Lebensprozeß als höchste esoterische Weisheit; dort ein lebendiger Gottesmann, weder allwissend noch vollkommen, aber voll Demut und Liebe, voll Glaube und Begeisterung — hier ein steifes, unbewegliches Mosaikbild, ein Kind in der Wiege, das allwissend ist, ein Klagender und Rufender am Kreuz, der die *visio beatifica* genießt; dort das schlichte Evangelium von der Vergebung der Sünden — hier eine verwickelte Versöhnungsdogmatik und Gnadenlehre; dort die Ankündigung des nahenden Gottesreiches, der vollendeten Königsherrschaft Gottes über die ganze Welt — hier eine gnostische Jenseitsgeographie; dort der reine Urklang schlichter, naiver Frömmigkeit — hier die seltsamen Akkorde von Autoritätsglaube und Mystik, Vernunft und Phantasie. Es ist eine ganz andere Welt, in der Jesus und Paulus leben, als die Welt, in welcher die dogmatischen Theologen sich bewegen. In jenen lebt die irrationale Urgewalt des Religiösen, welche alle kluge Vernunftarbeit, alles bohrende Grübeln über die göttlichen Mysterien weit von sich weist. Jesus betet in dem Augenblick, da ihm das Geheimnis seiner Gottessohnschaft in vollem Glanze aufleuchtet: „Ich preise dich, Vater, Herr Himmels und der Erde, daß du dieses verborgen hast Weisen und Klugen und hast es offenbart Unmündigen. Ja, Vater, also war es wohlgefällig vor dir" (Matth. 11, 27). Paulus hat für alle Zeiten das irrationale Programm

des Evangeliums Christi in lapidaren Sätzen ausgesprochen, wenn er an die Korinther schreibt:

„Christus hat mich . . . gesandt . . ., das Evangelium zu predigen, nicht mit klugen Worten, auf daß nicht das Kreuz Christi zunichte werde. Denn das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren gehen, uns aber, die gerettet werden, ist's eine Gotteskraft. Denn es steht geschrieben: ‚Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen' (Jes. 29, 14). Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weltweisen? Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht? Denn dieweil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch törichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben . . . Denn die göttliche Torheit ist weiser denn die Menschen sind, und die göttliche Schwachheit ist stärker, denn die Menschen sind" (1. Kor. 1, 17 ff.).

„Und ich, liebe Brüder, da ich zu euch kam, kam ich nicht mit hohen Worten und hoher Weisheit, euch zu verkünden die göttliche Predigt . . ., und mein Wort und meine Predigt waren nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit, sondern im Beweis des Geistes und der Kraft. Auf daß euer Glaube nicht bestehe auf menschlicher Weisheit, sondern auf Gottes Kraft" (1. Kor. 2, 1 ff.).

Die σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου, die Paulus hier verwirft, damit das göttliche Erlösungsgeheimnis in seiner ganzen Paradoxie und Anstößigkeit bestehen bleibe, hat ihre Stätte im Christentum gefunden, in der Apologetik und Dogmatik der späteren Kirche. Die alexandrinische Theologie öffnete der rationalen Spekulation die Tore, die griechische Christologie des fünften Jahrhunderts reichte ihr die Hand, die Scholastik des 13. Jahrhunderts schloß mit ihr eine Ehe, die nur kurze Zeit glücklich war und dann der Kirche zum Verhängnis wurde. Die von der Vernunft vergewaltigte Frömmigkeit rächte sich grausam; in der Reformation brach die irrationale Urgewalt der christlichen Religion mit vulkanischer Kraft auf und schüttete ihre verheerende Lava über die künstlich gepflegten Gefilde der kirchlichen Theologie. Luthers leidenschaftlicher Kampf gegen die „Närrin", „Hure" und „Teufelsbraut" Vernunft ist die notwendige Reaktion des religiösen Irrationalismus wider den Intellektualismus der Scholastik. Dieser Intellektualismus hält noch heute die römische Apologetik und Scholastik mit eisernen Klammern umfangen und hindert sie, den Zugang zu gewinnen in das Reich der lebendigen Frömmigkeit.

Die rationale Theologie hat im kirchlichen und religiösen Leben manchen Schaden angerichtet. Dennoch müssen ihr drei bedeutsame Vorzüge nachgerühmt werden: die entschlossene und restlose Bejahung der Übernatur, die unerschütterliche Überzeugung von der

Wirklichkeit des Göttlichen und seiner Offenbarung, und endlich das Bemühen um eine Harmonie zwischen Offenbarungsglauben und Vernunfterkenntnis. So grotesk-mythologisch auch viele Abschnitte der Dogmatik sein mögen — die unverrückte Blickrichtung ins Transzendente, Übersinnliche, Ewige gibt ihr im ganzen einen grandiosen Schwung. Man kann nicht die Summa des Aquinaten oder manche neuere Dogmatiken wie die von Herman Schell lesen, ohne von diesem idealen Schwung mitgerissen zu werden. Der stete Aufblick zur Ewigkeitswelt stimmt die fromme Seele zu einem jubelnden Preislied: *Domine, labia mea aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam* — mit diesen Worten leitet Herman Schell seine Dogmatik ein; manches in ihr, wie in den besten katholischen Dogmatiken, klingt wie ein Hymnus auf die Fülle, Tiefe und Schönheit der göttlichen Welt. Und diese Welt ist volle, tatsächliche Wirklichkeit, keine bloße Spiegelung menschlicher Sehnsüchte. Die katholische Dogmatik hat allezeit den theologischen Subjektivismus und Fideismus siegreich abgewehrt und den religiösen Realismus vor der Verflüchtigung in fromme Fiktionen und Illusionen geschützt; sie hat nie dem nach der einen Seite hin gefährlichen Axiom des Ritschelianismus Raum gegeben, daß die Religion in Werturteilen, nicht in Seinsurteilen bestehe. Mag sie auch noch so oft die religiösen Symbole mit der übernatürlichen Wirklichkeit verwechselt und dadurch manchem Frommen diese Wirklichkeit selbst zerstört haben, sie ist doch — als Ganzes betrachtet — eine gewaltige Predigt von der Realität der Überwelt und ihres Hereinragens in Raum und Zeit. Gerade durch diesen Realismus hat die katholische Apologetik und Dogmatik der lebendigen Religion einen unschätzbaren Dienst erwiesen; denn Religion ist und will Wahrheit sein, letzte, höchste, abschließende Wahrheit; das Göttliche ist für den religiösen Menschen τοῦ ὄντος ὄν, die Wirklichkeit der Wirklichkeit, die letzte, höchste, unendliche Wirklichkeit.

Aus diesem geradezu heiligen Interesse an der Wirklichkeit des religiösen Glaubensobjektes heraus muß auch der Rationalismus der katholischen Dogmatik und Apologetik gewürdigt werden. Die Apologetik verteidigt — wenn auch mit verkehrten Mitteln — letzten Endes einen religiösen Anspruch, den Anspruch auf die Realität des Glaubensinhaltes, die Realität von Gott und Heil. So verfehlt auch die einzelnen apologetischen Beweise der mittelalterlichen und heutigen Theologie sein mögen, die Auseinandersetzung des christlichen

Offenbarungsglaubens mit der Philosophie (einschließlich der Geschichts- und Religionsphilosophie) ist eine innere Notwendigkeit. Diese Auseinandersetzung hat in dem Augenblick begonnen, als das Christentum den Boden einer hohen Geisteskultur betrat. So groß auch die Gefahren einer solchen Auseinandersetzung sein mögen, sie muß immer von neuem in Angriff genommen werden. Daß die Kraft und Unmittelbarkeit des Gottesumganges und das irrationale Geheimnis des Göttlichen durch die rationale Auseinandersetzung mit der philosophischen Erkenntnis nicht notwendig Schaden leiden müssen, zeigt am besten Augustins Theologie und Frömmigkeit (s. o. S 101 ff.) Wenn überdies die Vernunft nicht ein vom Teufel, sondern von Gott geschaffenes Werkzeug ist, dann muß es auch der Vernunft gestattet sein, im Vorhof des Tempels zu dienen. Der Irrationalismus der Religion darf nicht überspannt werden und zu einer radikalen Verbannung der Vernunft aus dem Tempelbezirk des Heiligen führen. So notwendig es ist, daß religiöse Genien — und es sind die größten unter ihnen — das irrationale Grundelement des Gottesumganges immer wieder mit der größten Schärfe und Einseitigkeit hervorkehren, so notwendig stehen neben und hinter ihnen andere, die mit der Kraft des Gottesglaubens und der Innigkeit der Gottesliebe die Ruhelosigkeit des Erkenntnisdranges, die Schärfe des logischen Denkens und die Geschlossenheit der Systematik verbinden. Und mit der gleichen Notwendigkeit steht neben und hinter der lebendigen Frömmigkeit, dienend und helfend, die rationale Theologie.

Die katholische Dogmatik und Apologetik ist — trotz aller Torheiten und Verkehrtheiten im einzelnen — als Ganzes ein imponierendes Gebilde, das sich dem mächtigen katholischen Dombau durchaus einfügt. Sie verkündet mit lauter Sprache: es gibt eine unendliche, übersinnliche Welt, die sich uns kleinen Menschen erschließt, und diese Welt ist reine, volle Wirklichkeit. Und sie versucht ein getreues Bild der Überwelt zu zeichnen; das Bild freilich, das sie dem menschlichen Geiste vormalt, ist doch kein Bild von der Überwelt, denn diese ist bildlos. „Kein Auge hat es gesehen und kein Ohr hat es gehört und in keines Menschen Herz ist es gedrungen" (1. Kor. 2, 9). Jene Welt ist das Ganz-Andere des Göttlichen, θάτερον τοῦ θείου.

Ein Theologieprofessor der Innsbrucker Jesuitenuniversität beschloß seine dogmatischen Vorlesungen mit den denkwürdigen

Worten: „Meine Herren, das ist die Lehre der katholischen Kirche; ob sie der Wirklichkeit entspricht, weiß ich nicht; vielleicht ist auch alles *totaliter aliter*." Dieser Jesuit hatte ein feines Gefühl für die Unzulänglichkeit aller Theologie; er hätte keine treffendere Charakteristik der heutigen katholischen Dogmatik geben können. Das Göttliche, das Heilige, das Unendliche ist Wirklichkeit, aber diese Wirklichkeit ist ganz anders, als sie in klugen theologischen Köpfen gedacht wird. Alle theologischen Begriffe, Definitionen und Konstruktionen rufen dem gottsuchenden Menschen nur ein ernstes *quaere super nos* entgegen. Und wenn erst die fromme Seele an den Thron des Allerhöchsten gelangt ist und durch seine Gnade einen Blick tun darf in die Abgründe der göttlichen Geheimnisse, dann wird sie beim Gedanken an die Doktrinen kluger Theologen in die Augustinischen Worte ausbrechen:

aliud, aliud valde ab istis omnibus.

V. Abschnitt

Die Mysterienliturgie[1]

Der Katholizismus erscheint einer äußeren Betrachtung als ein kompliziertes Gefüge von *ratio* und *auctoritas*. Das kirchliche Gesetz, das kirchliche Recht, die kirchliche Glaubenswissenschaft — alle diese drei Grundelemente des katholischen Kirchentums haben das miteinander gemeinsam, daß sie ebenso rationalen wie autoritativen Charakter tragen. Sie drücken der Außenseite des Katholizismus ein durchaus einheitliches Gepräge auf. Weil diese Außenseite dem Beschauer zunächst in die Augen fällt, darum ist dieser immer versucht, sie mit dem Wesen des Katholizismus zu verwechseln. Aber so wichtig auch Gesetz, Recht und Vernunft im katholischen Gesamtorganismus sein mögen, sie sind doch nur „Außenwerke" der *ecclesia catholica*. Das innere Frömmigkeitsleben des Katholizismus zeigt ein ganz

[1] Die wichtigste wissenschaftliche Literatur s. „das Gebet" 2.—4. Aufl., S. 537 f., dazu 4. Aufl., 587. Erschöpfende Zusammenstellung der gesamten neuesten Literatur, der historischen wie systematischen im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, herausgegeb. v. Odo Casel, O. S. B., Band I, Münster 1921. Ausgezeichnet geeignet zur Einführung in die katholische Liturgie die Sammlung Ecclesia orans, herausgegeb. v. Abt Ildefons Herwegen, O. S. B., aus der folgende Bändchen besonders hervorzuheben sind: R. Guardini, Vom Geist der Liturgie; Odo Casel, Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie; Die Liturgie als Mysterienfeier; A. Hammenstede, O. S. B., Die Liturgie als Erlebnis. Allgemein verständliche Darstellung des kirchlichen Stundengebets, des Meßopfers und Kirchenjahres mit teilweise wertvollen historischen Rückblicken gibt trotz des erbaulichen Grundtones L. Fischer, Lebensquellen vom Heiligtum; Lesungen für Freunde der Liturgie. Freiburg 1920. Vgl. auch H. Platz, Zeitgeist und Liturgie, Düsseldorf 1920; Ildefons Herwegen, Alte Quellen neuer Kraft, Düsseldorf 1920. Handausgaben des Missale Romanum und Breviarium Romanum sind bei Pustet, Regensburg, erschienen. Als Einführung in den Gebrauch des Meßbuchs eignet sich Anselm Schott, O. S. B. Das Meßbuch der hl. Kirche, lateinisch und deutsch, mit liturgischen Erklärungen. Herder, Freiburg; vgl. desselben Verfassers Vesperbuch, lateinisch und deutsch, enthaltend die Vespern des Kirchenjahres, ebd. Als nichtkatholische Darstellungen und Beurteilungen des katholischen Gottesdienstes seien hervorgehoben: R. Smend, Die römische Messe, Tübingen 1920, sowie das ältere Werk von Ad. Köstlin, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 1887.

anderes Bild als seine äußere Organisation; in ihm offenbart sich der ganze Irrationalismus der lebendigen Religion. Gewiß greifen Gesetz, Recht und Vernunft auch in das Innenleben der katholischen Frommen ein, ja sogar stärker als in manchen anderen religiösen Gemeinschaften; nicht selten sind sie ein schweres Hemmnis für die Entfaltung der persönlichen Herzensfrömmigkeit. Aber anderseits bieten die Lebenskräfte der irrationalen Frömmigkeit das denkbar stärkste Gegengewicht gegen die äußeren Rechtssatzungen der Kirche. Mysterienreligion, Mönchtum, Mystik und Evangelium halten dem Gesetzesdienst, der kirchlichen Jurisprudenz, der Hierarchie und der rationalen Theologie die Wage, ja bisweilen erlangen sie das Übergewicht über letztere; die irrationale Unterströmung des Katholizismus erweist sich oft stärker als die rational-autoritative Oberströmung. Die kostbaren Schätze der lebendigen Frömmigkeit — der wundersame Mysterienkult, das mönchische Vollkommenheitsideal, die mystische Gotteinigung, die evangelische Heilsverkündigung — vermögen manche Geister an die katholische Kirche zu fesseln, denen Legalismus und Hierarchie, Dogmatik und Apologie ein Stein schweren Anstoßes sind. Das reiche und feine Leben mystisch-evangelischer Frömmigkeit macht vielen die harte und herbe Schale des juridischen Kirchentums genießbar, die Herrlichkeiten und Schönheiten katholischen Kult- und Glaubenslebens lassen vielen die schweren Lasten des Gesetzesdienstes erträglich erscheinen.

Die Mysterienliturgie mit ihrer feierlichen Pracht und stillen Mystik ist jene Erscheinung des Katholizismus, welche ihm so viele Bewunderer unter den ihm ferne Stehenden verschafft und welche immer wieder Konvertiten zu ihm hinüberzieht[2]. Mehr als die Geschlossenheit und Festigkeit des katholischen Dogmensystems, mehr als die imponierende Selbstsicherheit der katholischen Kirchenautorität, auch mehr als das Vollkommenheitsideal katholischer Mönche und Mystiker vermag die Liturgie Kunde zu geben von der Lebens- und Kraftfülle, welche der Katholizismus in seinem Schoße birgt. Durch die „liturgische Bewegung“ im heutigen Katholizismus, deren Träger die Beuroner Kongregation des Benediktinerordens ist, wird die der kirchlichen Liturgie eigene Eindruckskraft noch erheblich gestärkt. Wenn heute der Katholizismus auf außerkatholische Kreise eine so starke Anziehung ausübt, so verdankt er dies nicht zuletzt der feinsinnigen Tätigkeit

[2] Vgl. die jüngste Konvertitenschrift von Gertrud von Zezschwitz (der Tochter des bekannten Erlanger Theologen) „Warum katholisch? Begründung meines Übertritts“, Freiburg 1922.

der Benediktiner, welche, getreu ihren Ordensüberlieferungen, die köstlichen Schätze der altchristlichen Liturgie für das geistige Leben der Gegenwart auszunützen verstehen.

Der katholische Kult ist Mysterienkult, μυστικὴ λατρεία, wie er schon im achten Buch der apostolischen Konstitutionen bezeichnet wird. Er ist die gewaltigste Schöpfung, welche die hellenistisch-synkretistische Religionswelt hervorgebracht hat. Entsprossen auf dem Boden des antiken Mysterienwesens, hat er alle anderen Mysterienkulte des römischen Weltreiches überflügelt und schließlich vollständig verdrängt. Dieser Sieg des katholischen Kults über die rivalisierenden Kulte des Attis und Mithras, des Serapis und Sabazios, der Atargatis uns Isis war bedingt durch die Überlegenheit des Christentums an geistigen und sittlichen Kräften. Dennoch darf der Kult der katholischen Kirche — der anatolischen wie der römischen — von seinem Ursprungsgebiet, der Welt der hellenistischen Mysterienreligionen, nicht losgetrennt werden. Er verdankt seine Entstehung und Ausbildung der antiken Mysterienwelt. Die einfache Wassertaufe auf den Namen Jesu, durch welche die Messiasgläubigen zu Gliedern der apostolischen Gemeinschaft wurden, wie das schlichte Brudermahl, das die jerusalemische Urgemeinde in den Christenhäusern feierte, konnten nur auf hellenistischem Boden, in der Atmosphäre der Mysterienkulte, zu regelrechten Mysterienriten werden. Nur die „Hellenisierung" des urchristlichen Evangeliums ermöglichte das Aufkommen eines solchen Mysterienkultes in der christlichen Kirche. Gewiß zeigte gerade die Großkirche in den beiden ersten Jahrhunderten — im Gegensatz zu dem wahllos rezipierenden gnostischen Christentum — die größte Vorsicht bei der Übernahme der antiken Riten. Überdies bot der mehr rationale Gottesdienst des Wortes, der Schriftlesung und Predigt, des Gebets und Hymnengesangs ein starkes Gegengewicht gegen die esoterische Mysterienfeier. Dazu kommt, daß das Fehlen von bindenden liturgischen Ordnungen wie das lange fortbestehende freie Gebet der Charismatiker einen archaischen Charakter, wie er den hellenistischen Mysteriengenossenschaften eigen war, nicht aufkommen ließ. Endlich verfochten die größten altchristlichen Theologen, ein Klemens und Origenes, ein Tertullian und Augustin, eine durchaus symbolistisch-spiritualistische Sakramentstheorie, die jeder Tendenz zu einer „magischen" Sakramentsauffassung entbehrte. Der christliche Mysterienkult war — wenigstens in den drei ersten Jahrhunderten — weit einfacher, schlichter und geistiger als die Kulte der ausgehenden Antike. Aber

der Mysteriencharakter, welcher der christlichen Taufe und Eucharistie seit dem Eintritt des Christentums in die οἰκουμένη eigen war, bedingte von selbst eine immer stärkere Annäherung an die Mysterienliturgien der heidnischen Umwelt. Als schließlich die alten Mysterienkulte dahinstarben, trat die christliche Kirche deren Erbe an. Das feierliche Zeremoniell der alten Tempelkulte und Mysteriengenossenschaften ging in den christlichen Gottesdienst über; gleichzeitig bildeten sich feste liturgische Ordnungen aus, wie sie die antiken Mysteriengenossenschaften von jeher besessen hatten. Das freie Gebet der charismatischen Laien verstummte, an seine Stelle trat die stereotype Gebetsformel der priesterlichen Amtspersonen. Während die alte Kirche nur kultische Mysterien kannte, aber keine Mysterienliturgie — Liturgie bedeutet stets eine agendarische Regelung der heiligen Handlung und der sie begleitenden Worte —, besitzt die christliche Kirche vom fünften Jahrhundert an eine Mysterienliturgie im vollen Sinne des Wortes. In diesem und im folgenden Jahrhundert haben auch die Haupttypen der christlichen Meßliturgie (der westsyrische, ostsyrische, kleinasiatisch-byzantinische, gallische und römische Liturgietypus) im wesentlichen die Gestalt erlangt, die sie noch heute besitzen.

1. Das erste Kennzeichen der Mysterienliturgie ist der Esoterismus. Diejenigen, die an ihr teilnehmen, sind „Eingeweihte", Mysten, die allein den Sinn der heiligen Handlung verstehen: ἴσασιν οἱ μεμυημένοι, ἴσασιν οἱ μύσται, ἴσασιν οἱ πιστοί (Chrysost. in Ps. 140, 4; Mi. 53, 433). In der alten Kirche offenbart sich dieser esoterische Charakter der Liturgie vor allem in der Arkandisziplin; erst nach langer Vorbereitungszeit wurden die Katechumenen eingeweiht in das Geheimnis der Taufe und Eucharistie. Und wenn ihnen diese Mysterien erschlossen und sie selbst Mysten Christi geworden waren, mußten sie strengstes Stillschweigen über die heilige Handlung und ihren Sinn bewahren, genau so wie die Mysten des Attis, der Isis und Demeter. Kein Ungetaufter oder Häretiker durfte an der Mysterienfeier teilnehmen; darum wachte ein eigener Ostiarius darüber, daß kein Unbefugter der eucharistischen Feier beiwohnte; vor dem Beginn der heiligen Opferung rief der Diakon: μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀμυήτων; und noch heute ertönt in der Chrysostomusliturgie unmittelbar vor der Rezitation des Glaubensbekenntnisses der ernste Ruf: τὰς θύρας, τὰς θύρας — ein Rest der alten Arkandisziplin. Die spätere Kirche hat diese Arkandisziplin preisgegeben und die Eucharistiefeier zu einem öffentlichen Gottesdienst gemacht. Auch

Nichtkatholiken, ja, sogar Nichtchristen ist die Teilnahme an der katholischen Liturgie gestattet. Dennoch trägt der katholische Gottesdienst bis zum heutigen Tage einen durchaus esoterischen Charakter. Das Wort des Chrysostomus: ἴσασιν οἱ μύσται — „nur die Eingeweihten verstehen es" — hat noch immer volle Gültigkeit. Ein inneres Verstehen der heiligen Mysterienhandlung, ein Innewerden des göttlichen Geheimnisses ist nur dem Eingeweihten, dem Gläubigen möglich. Der Andersgläubige sieht wohl die heilige Handlung am Altar, er vernimmt die heiligen Worte und Gesänge, er genießt die Fülle der ästhetischen Reize, er erbaut sich an der Andacht der betenden und anbetenden Gemeinde — und doch, das Innerste des ganzen Gottesdienstes bleibt dem Nichtkatholiken verschlossen; er kann nicht eindringen in die religiöse Gefühlswelt des Katholiken, er ist und bleibt ἀμύητος. Die Mysterienliturgie ist von einem zarten Schleier verhüllt, den nur ein Myste und kein anderer zu lüften imstande ist. Auch von ihr gilt Jesu Wort von den Gleichnissen: „Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Reiches Gottes zu wissen; denen aber draußen widerfährt es alles durch Gleichnisse, auf daß sie mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen, und mit hörenden Ohren hören und doch nicht verstehen" (Mark. 4, 11).

2. Das zweite Merkmal der Mysterienliturgie ist der Archaismus. Das Alte ist heilig, weil es Jahrhunderte hindurch Norm des Lebens und Handelns gewesen ist; aber es ist in noch höherem Maße heilig, weil es sich scharf abhebt vom Gegenwärtigen, Profanen. Eben deshalb, weil das Archaische des Kultlebens so sehr von den Formen des gewöhnlichen Lebens absticht, ist es das denkbar treffendste Symbol für das „Ganz-andere" des Göttlichen; *aliud, aliud valde ab istis omnibus* — so predigen ohne Unterlaß die altertümlichen Formen der Liturgie. Nicht in der gewöhnlichen Tracht des bürgerlichen Lebens, sondern in einer fremdartigen Kleidung tritt der Liturge vor den Altar, zum Zeichen dafür, daß er aus der profanen Welt ganz heraustritt, hinein in die Welt des Göttlichen. Jene Gewandung, die ehedem die allgemeine Festkleidung war, erhielt sich als sakrale Gewandung im Mysterienkult, als im bürgerlichen Leben die Kleidermode längst gewechselt hatte. Wie die liturgische Kleidung, so ist auch die Sprache der Mysterienliturgie nicht die lebendige Umgangssprache, sondern eine tote oder halbtote Sprache vergangener Zeiten. Schon die Babylonier bedienten sich beim Kult nicht ihres semitischen Dialektes, sondern der alten sumerischen Sprache; in Ägypten waren

noch in später Zeit die uralten religiösen Formeln der Pyramidentexte im Gebrauch. Die Priester der römischen Kaiserzeit bedienten sich bei ihren Kulthandlungen des altlateinischen Idioms, das so gut wie unverständlich geworden war. In den hellenistischen Mysterienliturgien wurden allenthalben fremdsprachliche, unverständliche Formeln und Worte gebraucht, denen eine besondere Heiligkeit zugeschrieben wurde. Die buddhistischen Priester in Nepal und Kaschmir gebrauchen noch heute als Kultsprache das Sanskrit, von dem sie kein Wort verstehen. Das Fremde ist ebenso Träger des Heiligen wie das Alte. Die christliche Kirche redete ursprünglich in ihren Gottesdiensten überall die Sprache des Volkes — daher die Vielzahl der liturgischen Sprachen. Aber in demselben Maße, als die ehedem freie Kulthandlung zur genau fixierten Liturgie sich verfestigte, erstarrte die bewegliche Volkssprache zur unveränderlichen Kultsprache. Das Vulgäridiom, das im 5. Jahrhundert in Rom gesprochen wurde, ist heute die heilige Kirchensprache, in welcher die Mysterienliturgie in der ganzen römischen Kirche gefeiert wird. Allen Versuchen, die Kultsprache durch die Landessprache zu ersetzen, hat die römische Kirche bis zum heutigen Tage mit der größten Entschiedenheit widerstanden. Sie duldet nicht, daß der Mysteriencharakter der Liturgie durch die Einführung der Volkssprache irgendeine Einbuße erleidet. Ein ausgezeichneter Kenner der Liturgie hat die Gründe für dieses Festhalten an der Kirchensprache treffend formuliert:

„Die Liturgie soll in erster Linie Verehrung Gottes sein. Deshalb muß ein Schimmer von der Heiligkeit und Majestät Gottes auf sie fallen. Würde sie aber in der Sprache des alltäglichen Verkehrs gehalten, so würde der zarte Duft einer höheren Weihe von ihr abgewischt. Der fein gewirkte Schleier der fremden Sprache, der auch für den Sprachkundigen den heiligen Text in eine höhere Sphäre erhebt und mit geheimnisvoller Würde umwittert, gibt der Liturgie ein größeres Ansehen und einen überirdischen Glanz. Auch der zweite Zweck der Liturgie . . ., die Heiligung der Seelen, wird durch die alte Sprache gefördert. Denn nicht Bildung des Verstandes und Erziehung des Willens ist das, was die Mysterien zunächst anstreben, sondern ein innerliches Erfahren des göttlichen, übernatürlichen Lebens. Das Heilige aber wirkt in erster Linie nicht auf den Verstand oder den rationalen Willen, sondern auf die Seele. Das geheimnisvolle Schweigen, das schließlich auch in der Anwendung einer fremden Sprache liegt, redet aber lauter von der Heiligkeit Gottes als die eindringlichste Belehrung. Der Mensch strebt gerade im Gottesdienst über sein gewöhnliches Dasein hinaus; unwillkürlich greift er, wenn er von Gott oder zu Gott spricht, zu erhabenen Worten, die sonst nicht in seinen Mund kommen. Gerade die antiken Sprachen aber haben schon aus sich und jetzt auch noch durch ihre objektive, feierliche Unveränderlichkeit eine Kraft und Würde, die von keiner lebenden Sprache erreicht wird.

So eignet sie sich besonders zu einer sakralen Sprache. Ein Abglanz zeitloser Ewigkeit fällt durch sie auf die gottesdienstliche Handlung[3]."

Was von der antiken Sprache gilt, das gilt in gleicher Weise vom antiken Gesang. Die gregorianischen Melodien des römischen Kultgesanges sind keineswegs ein künstliches Produkt einer sakralen Mystik, sondern ein Stück antiken Volksgesanges. Aber während die volkstümliche Musik gleich der Volkssprache einer unaufhörlichen Fortbildung unterlag, blieb die Kirchenmusik die gleiche. Mit der Zunahme ihres Abstandes von dem weltlichen Lied wurde auch sie Trägerin und Offenbarerin des „Heiligen", des Unendlichen, Ewigen. Die feierlichen Klänge der gregorianischen Choräle sind für unser heutiges musikalisches Empfinden Klänge aus einer anderen, höheren Welt, aus der Welt des Göttlichen. Ihre Einstimmigkeit und Eintönigkeit verleiht ihnen eine Festigkeit, Ruhe und Würde, wie sie niemals einer beweglichen polyphonen Musik eigen ist. Anderseits aber weist diese Musik doch eine erstaunliche Mannigfaltigkeit auf; sie weiß die allerfeinsten Nuancen der liturgischen Feststimmung zu vertonen. Wie verschieden sind die flehentlichen Klänge des *Kyrie eleison* von den jubelnden Tönen der Präfation, die wehmütigen Klagelieder des Jeremias in den Karwochenmetten von dem frohlockenden Siegesliede *Exultet* der Osternacht, die beschwörungsartige *incantatio* der Allerheiligenlitanei von dem feierlichen Preisgesange des *Magnificat!* Dieser Reichtum der kirchlichen Melodien findet einen Widerhall in der frommen Seele; die gregorianische Kirchenmusik vermag in ihr alle Affekte, Stimmungen und Regungen zum Klingen zu bringen. Und gleichwohl ist dieser gregorianische Choral nicht der Ausdruck wechselnder vergänglicher Gefühle, nein, in unnahbarer Größe steht er erhaben über der schwankenden Gefühlswelt des Menschen, ein beredter Herold des θάτερον τοῦ θείου, des ἄρρητον.

3. Mit dem Archaismus der Mysterienliturgie ist enge verknüpft ihr Ritualismus. Die gesamte Liturgie — die Feier der Eucharistie ebenso wie das sie umrahmende Stundengebet und die Spendung der übrigen Sakramente — ist bis in das Letzte und Kleinste hinein festgelegt. Jede Handlung, jede Körperbewegung, jeder Gestus, jedes Wort, jeder Ton ist genau vorgeschrieben. Dem Liturgen ist jede Freiheit in der Gestaltung des Gottesdienstes genommen. Der peinlich korrekte Vollzug des Rituals ist für ihn heiligste Pflicht. Die Mysterienliturgie

[3] Odo Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg 1922, 147. Vgl. Hettinger, Die Liturgie der Kirche und die lateinische Sprache, Würzburg 1856.

ist bestimmt durch das strenge Gesetz der Form. Aber genau so wie das archaische Element des Kultes, so ist auch sein ritualistisches Element nicht Zufall und Willkür, sondern eine sinnvolle Offenbarung des Göttlichen. In der Sphäre des Heiligen hört jede Freiheit und Eigentätigkeit des Menschen auf; hier hat der einzelne Mensch nichts mehr zu entscheiden und zu bestimmen; denn das „Heilige" ist das schlechthin „Überindividuelle". Die Kirche allein ist als die vom Gottessohn gestiftete und vom Gottesgeist gelenkte Heilsvermittlerin die Schöpferin der liturgischen Formen, der einzelne Liturge ist nur ihr Stellvertreter und Werkzeug[4]. Darum empfindet der fromme Katholik den gesetzlichen Ritualismus durchaus nicht als eine drückende Last, sondern als beseligendes Gottesgeschenk. Eben deshalb, weil in der Liturgie der einzelne Mensch nichts schaffen darf und kann, weil die Mysterienhandlung völlig hinausgehoben ist über die menschliche Willkür, ist sie ein göttliches Werk, eine Offenbarung des Ewigen.

4. Das vierte Merkmal jeder Mysterienliturgie ist der Drang nach dem Ästhetischen. Während der Wortgottesdienst gerade dann am reinsten erscheint, wenn aus ihm jedes ästhetische Element verbannt ist, bedarf der Mysteriengottesdienst der Bereicherung und Verschönerung durch künstlerische Mittel. Weil das Göttliche ebenso die Quelle aller Schönheit ist wie aller Heiligkeit, darum hat auch das Schöne sein Recht im Gottesdienst; auch die Künste dürfen im Heiligtum dienen. Schon der äußere Raum, in welchem die Mysterienliturgie gefeiert wird, ist kunstvoll angelegt und geschmückt. Die lichten und weiten Hallen der Basiliken, die wuchtigen und massiven Bauten der romanischen Kirchen, die himmelanstürmenden, von mystischem Zauber durchfluteten Dome der Gotik, die pompösen und überreichen Kirchen des Barocks — sie alle wollen einen künstlerisch vollendeten Raum für die Feier der heiligen Geheimnisse bieten. Vor allem wird der Altar, auf dem das Opfer gefeiert wird, kunstvoll gestaltet. In den anatolischen Kirchen erhebt sich vor dem Altarraum die reich geschmückte Ikonostase, deren offene Mitteltür, die βασιλικὴ θύρα, einen fast zauberhaften Blick in das Sanctissimum eröffnet. In den Basiliken und romanischen Kirchen wölbt sich über den steinernen Altartischen der schmucke Baldachin, das Kyporion. In den gotischen Kirchen erhebt sich über dem hölzernen Altar der hohe Altaraufsatz

[4] Vgl. Thomas von Aquino, S. Th. III q. 87 a. 7: „Sacerdos consecrans Eucharistiam hoc agit in persona totius ecclesiae ... Sacerdos in missa in orationibus quidem loquitur in persona ecclesiae."

mit seinen prächtigen Malereien und Schnitzwerken. In den Barockkirchen wächst dieser Altaraufbau ins Riesenhafte und wird überwuchert von zahllosen goldstrotzenden Arabesken und Verzierungen. Die ästhetische Wirkung des Raumes wird verstärkt durch die verschiedenen Lichtwirkungen. In den romanischen und gotischen Kirchen ist das Licht abgedämpft bis zum geheimnisvollen Halbdunkel, während in die Renaissance- und Barockkirchen das helle Tageslicht in breiten Strömen hereinflutet. Ruhelos und doch wundersam beruhigend züngelt das Licht der roten Ampel, die vor dem Tabernakel hängt — das „ewige Licht“[5]. Während des Hochamtes wird der Altar überstrahlt von brennenden Kerzen, Lichter tragende Akoluthen begleiten den Celebrans, Fackel tragende Ministranten erscheinen vor der Wandlung und zum sakramentalen Segen. Herrlich ist der Anblick des Lichtermeeres in den am frühen Morgen stattfindenden Rorateämtern des Advents und in der mitternächtlichen Weihnachtsmesse. Von den Altarkerzen werden die kunstvollen priesterlichen Gewänder umglänzt: die farbige, goldgestickte Kasel des Celebrans und die prächtigen, von Goldtroddeln behangenen Dalmatiken der Leviten, die sich von den schneeweißen Chorröcken der Altardiener wirkungsvoll abheben. Dieses vielfarbige Bild ist aber in steter Bewegung; ein wundersamer Rhythmus beherrscht die mannigfachen Gesten des feiernden Priesters und seiner Assistenten: Genuflex und Inklination, Benediktion und Inzensation, das Falten und Ausbreiten der Hände. Immer wieder aber hüllt sich der ganze Chorraum mit seiner Farbenpracht in einen feinen Schleier von Weihrauchwolken, die, köstlichen Duft verbreitend, als heilige Opfergabe emporsteigen. Nicht nur auf den Gesichts-, sondern auch auf den Geruchssinn wird im katholischen Mysterienkult ein starker Reiz ausgeübt. Während das Auge sich an das vielgestaltige Bild im Chore verliert, dringen ans Ohr die verschiedensten Klänge: die feierlich ernsten Klänge des gregorianischen Altargesanges, der Gesang der vier- und mehrstimmigen Kirchenchöre, die brausenden Töne der Orgel, häufig verstärkt durch ein großes Orchester, dazu das Klingeln der Ministrantenglöcklein und

[5] Heute ist freilich in vielen Kirchen — entgegen der Vorschrift des Codex Juris Canonici — an Stelle des matten Öllichtes die elektrische Glühbirne getreten, wodurch das „ewige Licht“ jeden poetischen Zauber verloren hat — eines der vielen betrübenden Zeichen für das ästhetische Unverständnis vieler katholischer Pfarrer, die nicht den geringsten Sinn für die Schönheiten des katholischen Kultus besitzen.

der mächtige Schall der Turmglocken. Der ganze Mensch mit all seinen Sinnen wird durch die Mysterienliturgie gepackt, ja er wird durch die vielen Eindrücke bisweilen geradezu berauscht und in Ekstase versetzt. Aber nicht nur das festliche Hochamt, nein, auch die schlichte Stillmesse in der Morgenfrühe vermag tiefe ästhetische Werterlebnisse auszulösen. In der Seitenkapelle eines in magisches Halbdunkel gehüllten Domes brennen am Altar nur zwei matte Lichtlein. Eine kleine Schar frommer Beter folgt der heiligen Handlung des Priesters — es ist dieselbe Handlung, welche beim pompösesten Pontifikalamt vollzogen wird, nur in einfacheren Formen, in kleineren Dimensionen. Der wundersame Rhythmus der heiligen Gesten, das halblaute Murmeln der heiligen Gebete, das silberhelle leise Klingeln des Altarglöckleins und schließlich die den heiligen Raum durchwaltende feierliche Stille — alles das vermag ästhetischen Gemütern einen heiligen Genuß zu spenden, ja, einen noch heiligeren wie das festliche Hochamt.

5. Das starke ästhetische Element der Mysterienliturgie wird religiös vertieft durch das symbolische. In der Liturgie redet die Mutter Kirche in der heiligen Symbolsprache zu ihren Kindern. Schon in der wechselnden Farbe der priesterlichen Gewandung offenbart sich der jeweilige Stimmungsgehalt des Festes oder Festkreises. Das tiefe Violett predigt in der Advents- und Fastenzeit wie an den Bittagen den Ernst der Buße und Demütigung; das schimmernde Weiß verkündet den Jubel der Herrenfeste wie die Reinheit der Gottesmutter und der großen Heiligen; das leuchtende Rot versinnbildet die Feuerglut des Pfingstfestes und das Opferblut der Märtyrer; das düstere Schwarz ist das Zeichen der Trauer am Karfreitag und am Todestage von einzelnen Gläubigen; das lichte Grün endlich, die Farbe der keimenden Saat, weckt an den Sonntagen außerhalb der großen Festzeiten die zuversichtliche Hoffnung auf das ewige Leben. Zur Symbolik der Farben tritt alsdann die Symbolik des Gestus. Tief gebeugt sprechen bei Beginn der Messe der Priester und seine Assistenten das große Sündenbekenntnis, das Confiteor; beim Eingang der Karfreitagsliturgie und beim Absingen der Allerheiligenlitanei am Karsamstag liegen Celebrans und Leviten ausgestreckt am Boden — ein Zeichen der tiefsten Demut. Mit ausgebreiteten Armen spricht der Priester am Altare die feierlichen Bitt- und Dankgebete — der uralte Gebetsgestus, der Ausdruck der Hingabe und Sehnsucht, lebt hier fort. Immer wieder bezeichnet er die dargebrachten Gaben, Brot und

Wein, mit dem Zeichen des Kreuzes, auf daß sie Gottes Gnadenkraft heilige und weihe. Durch den Genuflex bezeugt er nach der Konsekration seine anbetende Ehrfurcht vor dem in der Eucharistie gegenwärtigen Christus. Gebeugt über Hostie und Kelch, spricht er das jesaianische Dreimal-Heilig und flüstert die Konsekrationsworte — in Schauer versinkend vor der Majestät des ewigen Gottes; in der gleichen Haltung, voll Demut an die Brust schlagend, spricht er vor der Kommunion das Wort, mit dem der heidnische Hauptmann seine Unwürdigkeit bekannte: *Domine, non sum dignus.* Durch die enge Umarmung, den Friedenskuß, der begleitet wird von dem Segensgruß *Pax tecum,* bezeugen sich die Kleriker die gegenseitige Bruderliebe.

Eine Reihe sinniger symbolischer Handlungen gebraucht die Kirche bei der Spendung ihrer Sakramente. Mit heiligem Öl bzw Chrisam salbt sie die Stirne, Brust und Schultern des Täuflings, die Stirne des Firmlings, die Hand des zum Priesteramt Ausersehenen, Augen und Ohren, Nase und Mund, Hände, Füße und Lenden des Kranken. Allen will sie dadurch Stärke und Kraft, Heil und Segen mitteilen. Das Gesicht des Täuflings behaucht der Taufpriester, auf daß Gottes Geist in ihm Wohnung nehme; seine Ohren berührt er mit seinem Speichel und spricht dabei Jesu Worte: *Ephphata,* „tue dich auf", auf daß er sich öffnen möge der christlichen Wahrheit. Er reicht ihm Salz, das Zeichen göttlicher Weisheit. Dem Firmling erteilt der Bischof einen Backenstreich, um ihn zum Ritter Jesu Christi zu schlagen und ihn zu mahnen, standhaft für den Glauben Schmach und Unbill zu erdulden. Dem Ordinanden überreicht er Kelch und Patene und erteilt ihm damit die Vollmacht, Brot und Wein zu konsekrieren und das heilige Opfer zu feiern.

6. Der Symbolismus der katholischen Mysterienliturgie nimmt häufig dramatische Lebendigkeit an. Die großen Geschehnisse der Heilsgeschichte treten in sinnenfälliger Form vor die Augen der versammelten Gemeinde; was einmal Wirklichkeit war in der Geschichte, wird immer wieder Wirklichkeit im liturgischen Symbol. Die größte und wunderbarste Heilstat Gottes ist das Kreuzesopfer Christi auf Golgatha. In jeder eucharistischen Feier wird dieses blutige Opfer Christi „in unblutiger Weise", d. h. in der liturgischen Darstellung, „erneuert". Wie die antiken Mysterienliturgien, so ist auch die katholische Mysterienliturgie ein μυστικὸν δρᾶμα[6]. Die Trennung der Ge-

[6] Der Ausdruck wird von Clemens von Alexandrien (Protrept. 12, 2) im Hinblick auf die eleusinischen Mysterien gebraucht.

stalten von Brot und Wein versinnbildet die Trennung des Blutes Christi von seinem Leibe. Der Priester vertritt in geheimnisvoller Weise Christi Stelle und ahmt im liturgischen Akt Christi Opferhingabe nach. Schon Cyprian hat diesen die ganze abendländische Kirche beherrschenden Gedanken von der dramatischen *imitatio passionis Christi* formuliert.

. . . „Sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri . . . Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus — passio est enim Domini sacrificium, quod offerimus — nihil aliud, quam quod ille fecit, facere debemus" (ep. 63, 14. 17).

So schaut die christliche Gemeinde Tag für Tag das heilige Kreuzesdrama vor ihren Augen. Wenn nach der Konsekration der Priester die Hostie und den Kelch emporhebt, dann erblickt sie den am Stamm des Kreuzes hängenden Christus, der sein Leben hingibt für der Welt Sünden; der Altar wird zum Golgatha, Christi Blut strömt gleichsam von neuem, Christus, der Hohepriester, opfert sich unblutig durch die Hand des Priesters, und die um den Altar sich scharenden Frommen empfangen die köstlichen Früchte des Kreuzesopfers Christi. Die μίμησις der Passion des Herrn ist die wichtigste, aber nicht einzige dramatische Darstellung in der katholischen Mysterienliturgie. Das Geheimnis der Inkarnation, die Annahme der menschlichen Natur durch den göttlichen Logos und die hypostatische Union beider wird sinnbildlich vorgeführt in der während des Offertoriums stattfindenden Mischung von Wein und Wasser im Opferkelch. Mit einem goldenen Löffelchen gießt der Priester eine kleine Menge Wasser in den Wein und spricht dabei die Worte: „. . . *da nobis eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.*"

Überreich an dramatischen Elementen ist die Karwochenliturgie[7]. Die Prozession am Palmsonntag ist eine Nachbildung des Einzuges Jesu in Jerusalem. *Hosanna filio David!* — Dieser Freudenruf der jüdischen Festpilger erklingt wieder von den Palmenzweige tragenden Klerikern, die den einziehenden Heiland begrüßen. Stark dramatischen Charakter trägt das Absingen der Passionsgeschichte am Palmsonntag (nach Matthäus) und Karfreitag (nach Johannes). Die Rollen sind

[7] Literatur im Kirchlichen Handlexikon, herausgeg. von Buchberger, II, 315; vollständiger lateinischer und deutscher Text samt Einführung: Pachtler, Buch der Kirche vom Palmsonntag bis zum Weißen Sonntag; zahlreiche Auflagen; feinsinnige Erklärung: Daniel Feuling, Einführung in die Liturgie der Karwoche, Augsburg 1921.

verteilt auf drei Sänger und den Chor. Der „Evangelist" verkündet die Geschehnisse in feierlichem Rezitativ; in schweren und ernsten Melodien singt der „Protagonist" Christi Worte, während der dritte Kantor in figurenreichem Gesange die Worte des Petrus, des Hohenpriesters, des Pilatus usw. wiedergibt; der polyphone Sängerchor ist die Stimme des Volkes: *crucifige, crucifige* usw. So wird die Absingung der evangelischen Leidensgeschichte zu einem mächtigen, dramatisch aufgebauten Oratorium. Am Gründonnerstag schaut die fromme Gemeinde ein Bild des Abschiedsmahles Jesu; an diesem Tage findet in jeder Pfarrkirche nur ein Gottesdienst statt, bei dem sämtliche Priester nach Art der Laien aus der Hand des Celebrans die Kommunion empfangen. An demselben Tage werden in Kathedralen Armen und Greisen die Füße gewaschen, auf daß sich das Wort des Herrn bewahrheite: „So, ich, euer Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, so sollt ihr auch euch untereinander die Füße waschen" (Joh. 13, 14). Die Trennung Jesu von seiner Jüngerschaft wird in doppeltem Symbol dargestellt. Die Eucharistie wird dem Tabernakel entnommen und in einer abgelegenen Seitenkapelle oder in der Sakristei aufbewahrt; die Altäre sind allen Schmuckes entblößt; öde und leer steht die Stätte, welche sonst den sakramentalen Christus beherbergt. Während der Metten der drei Kartage steht vor dem Altar ein Triangel mit fünfzehn brennenden Kerzen; nach jedem Psalm wird eine Kerze ausgelöscht und hinter den Altar getragen zum Zeichen dafür, daß ein Jünger nach dem anderen den Meister treulos verlassen hat. Den Höhepunkt der Karwochenliturgie bildet die *adoratio crucis* am Karfreitag. Das mit einem schwarzen Tuch bedeckte Kreuz wird vom Liturgen feierlich enthüllt und der Gemeinde mit dem Rufe gezeigt: *Ecce lignum crucis in quo salus mundi pependit,* worauf der Chor der Kleriker antwortet: *Venite adoremus.* Das Mysterium von Golgatha tritt in diesem hochheiligen Augenblicke in ergreifender Weise vor die Seelen der Frommen. Schauer und Frohlocken erfüllen ihre Herzen und in tiefster Ehrfurcht beten sie den an, der am Kreuz sein Leben für die ganze Welt dahingegeben. Und während die Schar der Kleriker unbeschuht sich vor dem Kreuz niederwirft und die Wundenmale des Gekreuzigten andachtsvoll küßt, ertönt aus dem Munde des Sängerchores der altchristliche Kreuzeshymnus des Venantius Fortunatus: *Crux fidelis inter omnes arbor una nobilis.* Eine der großartigsten Riten der alten Kirche: die Anbetung des (angeblichen) Kreuzes Christi, die seit dessen Auffindung durch die Kaiserin Helena

alljährlich am Karfreitag in Jerusalem stattfindet, ist in die römische Karfreitagsliturgie übergegangen und weckt immer von neuem die gläubigen Herzen zu inbrünstiger Passionsandacht. Immer wieder wird bei diesem heiligen Kultakt das Wort des altchristlichen Dichters Wahrheit: *fulget crucis mysterium.* Nicht minder eindrucksvoll ist die Symbolik der Karsamstagsliturgie. Alle Lichter sind erloschen. Dunkel liegt über der Kirche ausgebreitet, in der die Scharen der Gläubigen auf die Auferstehung des Herrn harren — da öffnet sich das Portal und herein tritt der Diakon mit einer auf einem Stab befestigten dreiarmigen Kerze, deren Licht aus einem Stein geschlagen wurde. Dreimal ertönt der Freudenruf des Diakon: *Lumen Christi!* und dreimal erschallt ihm ein jubelndes *Deo gratias!* entgegen. Christus, das Licht der Welt, leuchtet hell in die nächtliche Finsternis hinein: *et nox sicut dies illuminabitur.* Nun wird unter Segensgebeten die Osterkerze, das Sinnbild des Leibes Christi, geweiht. Fünf rote Weihrauchkörner werden in sie hineingedrückt, welche die fünf Wundenmale bedeuten, die auch der Auferstandene beibehielt. Dann zündet der Diakon mit einem Arm des dreizackigen Leuchters die Osterkerze an. Dieser heilige Akt bezeichnet jenen geheimnisvollen Augenblick, da die göttliche Kraft den Leichnam Christi neu belebte und dieser siegreich von den Toten auferstand. Und nun werden alle Kerzen und Lampen der Kirche am Licht der Osterkerze neu entzündet — die Kunde vom Auferstandenen durcheilt die Welt und alle, die an ihn glauben, empfangen von ihm die Kraft zur Auferstehung und zum ewigen Leben.

Das Kirchenjahr.

In der Liturgie der Karwoche offenbart sich der dramatische Charakter des katholischen Mysterienkultes in aller Deutlichkeit. Das Leiden und Sterben des Heilandes zieht in packenden symbolischen Akten an den Augen der Gläubigen vorüber. Aber nicht nur der zentrale Akt des Meßopfers, nicht nur einzelne symbolische Handlungen der Liturgie, nein, das ganze Kirchenjahr selbst ist eine dramatische Größe[8]. Das große, wundersame Drama der Heilsgeschichte hat sein genaues Abbild im Kirchenjahr. Was einmal geschehen ist in der großen Menschheitsgeschichte, das wiederholt sich Jahr für Jahr im Wechsel der

[8] Vgl. Guéranger, L'année liturgique, 15 Bde., Paris 1841—1901 (deutsche Übersetzung in mehreren Auflagen); Staudenmaier, Geist des Christentums, 2 Bde., 1835, 1880[8]; J. Kramp, S. J., Meßliturgie und Gottesreich, Darlegung und Erklärung der kirchlichen Meßformulare (Ecclesia orans VI) I, 1921.

kirchlichen Feste und Festzeiten. Während in der morgenländischen Kirche die Besonderheit des kirchlichen Festes oder Festkreises nur in wenigen, wechselnden Texten wie in den Schriftlesungen zum Ausdruck kommt, und so der Liturgie eine gewisse Stereotypie anhaftet, zeigt die abendländische Liturgie — das kirchliche Stundengebet wie die Meßfeier — die denkbar stärkste Variabilität. Jedes Fest und jede Festzeit des Kirchenjahres trägt in der römischen Liturgie ein eigenartiges Gepräge. Schon die Kirchenfarbe offenbart den psychischen Grundton. Vor allem aber sind es die Schrifttexte und Gebete, die stets den einen großen Heilsgedanken des Festes umkreisen. Im Introitus klingt das Festmotiv an, in der Oration, im Sammelgebet (Kollekte) bestimmt es den Inhalt der Gebetsbitte. Die dem alten Testament oder den Apostelschriften entnommene Lektion und das Evangelium zeigen den Festgedanken im Lichte der Schrift. Das Graduale (der Stufenpsalm) wie die an gewissen Festtagen eingeschobene hymnische Sequenz führen das Leitmotiv weiter aus. In voller Klarheit und eindringlicher Kraft offenbart sich der Grundgedanke im eucharistischen Hochgebet, in der dem Kanon vorausgehenden Präfation. Während in allen orientalischen Meßliturgien dieses Gebet samt der ihm folgenden Anamnese einen Abriß der ganzen Heilsgeschichte gibt, wird in der Präfation der abendländischen Kirche nur das eine heilsgeschichtliche Faktum, dem das Fest oder die Festzeit des Kirchenjahres geweiht ist, zum Gegenstand der Danksagung gemacht[8b]. Noch einmal richtet der Liturg seinen Blick auf das Heilsgeheimnis des Festes im Kanongebet *Communicantes*. Dann entschwindet der Gedanke an das Kirchenjahr, weil nun das große Geheimnis von Golgatha sich von neuem abspielt, der Opfertod des Herrn. Die eigentliche Mysterienfeier samt den sie umrahmenden Gebeten ist immer die gleiche, sie ist dem Wechsel des Kirchenjahres entzogen. Erst nach Vollendung des Kanons tritt der Gedanke an das jeweilige Fest wieder hervor, in einem Schriftwort, das die Bezeichnung *Communio* führt, wie in dem lapidaren Schlußgebet, der *Postcommunio*. Wie durch die Meßliturgie, so zieht sich der besondere Festgedanke durch das ganze kirchliche Stundengebet[8c]: vom *Invitatorium* der nächtlichen Mette angefangen bis zur marianischen Schlußantiphon der Complet (d. h. des kirchlichen Abendgebetes). Die

[8b] Beispiele: „Das Gebet", 2.—4. Aufl., S. 451.

[8c] Der Aufbau des kirchlichen Stundengebets ist unten im Zusammenhang des Mönchtums dargestellt.

den einzelnen Psalmen vorausgehenden Antiphonen wie die Versikel und Hymnen, die Schrift- und Väterlektionen wie die Orationen sprechen die eine heilsgeschichtliche Idee des Festes aus. Mit sicherer Hand hat die Kirche aus den Schätzen der heiligen Schrift wie der kirchlichen Hymnologie jene Stücke ausgewählt und gruppiert, welche das jeweilige Erlösungsgeheimnis verherrlichen.

Im Advent durchlebt die gläubige Gemeinde das sehnsüchtige Ausschauen und Harren der vorchristlichen Welt nach dem Erlöser. „Rorate coeli desuper et nubes pluant iustum, aperiatur terra et germinet salvatorem" (Jes. 45, 8) — dieser leidenschaftliche Sehnsuchtsseufzer des alttestamentlichen Propheten erklingt von neuem aus dem Munde der betenden Christengemeinde (Introitus des vierten Adventsonntags und der Roratemessen). Tröstend und stärkend erschallen die göttlichen Verheißungsworte: „Populus Sion, ecce Dominus veniet ad salvandas gentes" (Jes. 30; Introitus des 2. Adventsonntags). „Revelabitur gloria Domini et videbit omnis caro salutare Dei nostri" (Jes. 40, 5; Offertorium der Weihnachtsvigil). Und die Kirche empfängt die Ankündigung der wunderbaren Geburt des Heilandes: „Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Emmanuel" (Jes. 7, 14; Communio des 4. Adventsonntags). Die Hoffnung auf die Nähe des Herrn steigert sich zur lauten Freude: „Gaudete in Domino semper, et iterum dico, gaudete ... Dominus enim prope est" (Phil. 4, 4f; Introitus des 3. Adventsonntags). „Exsulta filia Sion, lauda filia Jerusalem: ecce rex tuus venit Sanctus et Salvator mundi" (Zach. 9, 9; Offertorium des Quatembersamstags im Advent). Die Finsternis lichtet sich, die Morgenröte erhellt die Nacht. „Nox processit, dies autem appropinquavit (Röm. 13, 12; Lektion des 1. Adventsonntags); und die fromme Gemeinde fleht, daß es ganz licht werde in ihren Herzen: „mentis nostrae tenebras gratia visitationis illustra" (Oration des 3. Adventsonntags). Immer näher rückt die Ankunft des Heilandes, bis schließlich in der Weihnachtsvigil die Kirche voll froher Gewißheit ausruft: „Hodie scietis, quia veniet Dominus et salvabit nos et mane videbitis gloriam eius" (Ex. 16, 6; Introitus). Und die fromme Gemeinde harrt an der Pforte auf den Einzug des ewigen Königs: „Attollite portas principes vestras, elevamini portae aeternales et introibit rex gloriae" (Ps. 23, 7; Offertorium).

Die Adventsehnsucht erfüllt sich in der Weihnacht. „Christus natus est nobis, venite adoremus" — so ertönt es immer wieder im Invitatorium der Christmette und mischt sich in die Jubelrufe des 95. Psalms. Nun feiert die Kirche die Geburt des Heilandes aus der Jungfrau im Stalle zu Bethlehem. In der mitternächtlichen Stille erschallt der herrliche Preisgesang der seligen Engelscharen: „Gloria in excelsis Deo"; das Licht des Ewigen durchstrahlt alle nächtliche Finsternis — „Deus qui hanc sacratissimam noctem veri luminis fecisti illustratione clarescere (Oration der 1. Weihnachtsmesse) — und dieses Licht leuchtet hinein ins Innerste des Herzens und läßt dieses das unendliche Geheimnis der Inkarnation des Ewigen ahnen. Hingerissen von diesem Mysterium, frohlockt die Kirche, „quia per incarnati verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit, ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur" (Praefation der Weihnachtsmesse). In der Morgen-

dämmerung feiert die Kirche die zweite Weihnachtsmesse zum Gedächtnis der Anbetung des neugeborenen Heilandes durch die Hirten. Wie in den Seelen der Hirten, so soll auch in unseren Herzen Christus wieder geboren werden; das Licht des Glaubens, das durch die Verkündigung des Weihnachtsevangeliums entzündet ist, soll widerglänzen in all unserem Tun: „hoc in nostro resplendeat opere, quod per fidem fulget in mente" (Oration der 2. Weihnachtsmesse). Wenn dann das Licht des Tages aufgegangen, so verherrlicht die Kirche in der dritten Weihnachtsmesse das tiefste Mysterium des Christentums: die ewige Geburt des Logos im Schoße der Gottheit und seine Inkarnation in der Zeit. Der Prolog des Johannesevangeliums wird feierlich gesungen: „In principio erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum." Die Christenheit tut einen Blick in das innere Leben der Gottheit; dann schaut sie das geheimnisvolle Heraustreten des Logos aus dem Schoße des Vaters und sein Eintreten in die Zeit: ὁ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών (Ignat. ad Magn. 8, 2). Und die Knie beugend, ruft der Diakon der Gemeinde die großen Worte zu: „Et verbum caro factum est et habitavit in nobis."

Zwölf Tage später schaut die Kirche die Ankunft des Heilandes unter einem neuen Bilde: unter dem Bilde der Epiphanie des Weltenherrschers: „Ecce advenit dominator Dominus; et regnum in manu eius et potestas et imperium" (Mal. 3). Der Königsglanz des Logos bricht machtvoll durch die armselige Hülle seines Menschentums hindurch. In dreifacher Weise offenbart sich die δόξα des ewigen Gottessohnes: in der Anbetung durch die Magier des Ostens, in der Bezeugung seiner Sohnschaft durch die Himmelsstimme bei der Taufe und im ersten öffentlichen Naturwunder, in der Hochzeit zu Kana. An alle diese drei Momente des Lebens Jesu denkt die Kirche am Epiphaniefeste: „Tribus miraculis ornatum diem hodie colimus: hodie stalla magos duxit ad praesepium, hodie vinum ex aqua factum est ad nuptias, hodie in Jordane a Joanne Christus baptizari voluit ut salvaret nos" (Antiphon zum Magnificat).

Die Freudenzeit des Weihnachtsfestkreises wird abgelöst durch die ernste Buß- und Fastenzeit, vorbereitet durch die am Sonntag Septuagesima beginnende Vorfastenzeit, eingeleitet durch den düsteren Aschermittwoch. 40 Tage fastet die Kirche in Erinnerung an das 40tägige Fasten Jesu und der altisraelitischen Gottesmänner; dieses Fasten soll den Geist von den Fesseln der Materie befreien und emporheben zum Göttlichen — „qui corporali ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemium" (Präfation der Fastenzeit). Der Freudengesang des Gloria verstummt wie in der Adventszeit, die festlichen Klänge der Mette und Laudes machen der bloßen Rezitation Platz; ernste Bußgedanken durchziehen das Stundengebet und die Meßliturgie. „Haec dicit Dominus: Convertimini ad me in toto corde vestro, in ieiunio et in fletu et in planctu . . . Inter vestibulum et altare plorabunt sacerdotes ministri Domini et dicent: Parce, Domine, parce populo tuo" (Joel 2; Lektion des Aschermittwochs). Ein lichter Freudenstrahl dringt in das Düster der Bußgedanken am Sonntag Laetare, an dem die Kirche die kommende Osterfreude vorwegnimmt. „Laetare, Jerusalem, et conventum facite omnes qui diligitis eam: gaudete, qui in tristitia fuistis, ut exultetis et satiemini ab uberibus consolationis vestrae" (Jes. 66, 10 f. Introitus). Dann aber tritt immer stärker der Passions-

gedanke in den heiligen Texten hervor, bis in der Palmsonntagsliturgie mit der Palmenprozession das große Kultdrama des Leidens und Sterbens Christi beginnt. „Nos autem gloriari oportet in cruce Domini nostri Jesu Christi, in quo est salus, vita et resurrectio nostra" (Gal. 6, 14) — diese Introitusworte am Dienstag und Donnerstag der Karwoche sind das Leitmotiv der Karwochenliturgie. Die Passionsgeschichte der vier Evangelien wird während der Messe verkündet (am Palmsonntag die Matthäuspassion, am Dienstag die Markus-, am Mittwoch die Lukas-, am Karfreitag die Johannespassion); und wenn die Worte verkündet werden: „Jesus clamans voce magna emisit spiritum", werfen sich alle Kleriker auf die Knie, um das Mysterium seines Heilstodes anzubeten. Die innigen Klagelieder des Jeremia ertönen während der Mette in den ergreifenden gregorianischen Klängen: „O vos omnes, qui transitis per viam, attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus" (Klgl. Jer. 4, 12). Wie in den antiken Mysterien des Attis und der Isis stimmt die Kultgemeinde den großen Klagegesang auf das Leiden und Sterben ihres Heilandgottes an. Sie folgt ihm Schritt für Schritt auf seinem Leidenspfade, vom letzten Mahl bis hinauf auf den Kalvarienberg. Und nachdem am Karfreitag das Geheimnis des Kreuzes enthüllt ist [9], ergreift der Gekreuzigte selbst das Wort zur herzbewegenden Klage an sein Volk: „Populo meus, quid feci tibi? aut in quo contristavi te? responde mihi." Und er erinnert Israel an seine Heilstaten und führt ihm seinen schneidenden Undank vor Augen: „Ego te exaltavi magna virtute et tu me suspendisti in patibulo crucis." Und als Antwort auf das Klagelied des Heilandes erklingt von der zitternden und erschauernden Gemeinde der demütige, anbetende und flehende Ruf: ἅγιος ὦ θεός — sanctus Deus, ἅγιος ἰσχυρός, sanctus fortis, ἅγιος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς — sanctus immortalis, miserere nobis.

Wie im Attiskult auf die Klage des *dies sanguinis* das Jubelfest der Hilarien folgte, so folgen in der christlichen Liturgie den Improperien und Lamentationen des Karfreitags die Jubellieder des Auferstehungsfestes. In der Osternacht stimmt der Diakon das feierliche *praeconium paschale* an[10]; er ruft die ganze Welt, die himmlische wie die irdische, zu lautem Jubel auf: „Exultet iam angelica turba coelorum, exultent divina mysteria et pro tanti regis victoria tuba insonet salutaris. Gaudeat et tellus tantis irradiata fulgoribus et aeterni regis splendore illustrata, totius orbis se sentiat amisisse caliginem. Laetetur et mater ecclesia tanti luminis adornata fulgoribus et magnis populorum vocibus haec aula resultet." Von neuem ertönt unter Glockenklang und Orgelschall das jubelnde *Gloria in excelsis*, und aus begeisterten Herzen kommt immer wieder der österliche Freudenruf Alleluja. „Surrexit Dominus vere, Alleluja" — das ist das Losungswort der Kirche am Ostersonntag, das sie beim Invitatorium der Ostermette ausgibt. „Haec dies, quam fecit Dominus, exultemus et laetemur in ea" — dieses Psalmwort des Graduale (Ps. 118, 24) verdolmetscht die Stimmung der Gläubigen während der Ostermesse. All die wunderbaren Offenbarungen des Auferstandenen, von denen uns die Evangelien berichten, ziehen nun am geistigen Auge der Kirche vorüber, und stets von neuem erschallt der Freudenruf: *resurrexit*. Vierzig Tage lebt die Kirche in der Osterfreude, wie

[9] Über die Kreuzanbetung am Karfreitag s. o. S. 385.

[10] Über die Lichtzeremonie am Karsamstag s. o. S. 386.

einst die Apostel des Herrn; dann schaut sie seine glorreiche Himmelfahrt. „Ascendit Deus in iubilatione et Dominus in voce tubae" (Ps. 47, 6; Offertorium von Christi Himmelfahrt); und sie fleht in innigem Gebet, daß die Herzen ihrer Gläubigen dort mögen weilen, wo der erhöhte Herr seine Stätte zur Rechten des Vaters hat: „ut, qui hodierna die Unigenitum tuum Redemptorem nostrum ad coelos ascendisse credimus, ipsi quoque mente in coelestibus habitemus" (Oration des Festes). Der Auffahrt des Erlösers folgt die Geistsendung. Am Pfingstfeste feiert die Liturgie die wunderbare Ausgießung des Gottesgeistes, die Geburt der christlichen Kirche: „Spiritus Domini replevit orbem terrarum" (Sap. 1, 7; Introitus und Invitatorium); „repleti sunt omnes Spiritu sancto et coeperunt loqui" (Versikel des Stundengebetes) — so frohlockt die Kirche in der Erinnerung an jenes welterneuernde Wunder der Geistausgießung. Und in innigen Gebeten und Gesängen fleht sie darum, daß dieses Wunder sich von neuem ereigne in der Gegenwart — „Emitte spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae" (Antiphon der Matutin) — daß der Gottesgeist komme und mit seiner Gnadenfülle Wohnung nehme in den Herzen der Gläubigen:

Veni Creator spiritus,
Mentes tuorum visita,
Imple superna gratia,
Quae tu creasti pectora . . .
(Hymnus der Vesper und kleinen Tagzeiten in der Pfingstoktav.)

Veni sancte spiritus,
et emitte coelitus
lucis tuae radium . . .
(Hymnus der Messe während der Pfingstoktav).

Mit der Sendung des Gottesgeistes ist das große Offenbarungswerk Gottes vollendet; das heilsgeschichtliche Drama ist abgelaufen. Nun hält die Kirche inne; sie wendet ihren Blick von der Geschichte, dem Schauplatz der Gottesoffenbarung und Erlösung, ab und schaut, erleuchtet durch das Licht des übernatürlichen Glaubens, hinein in die Tiefen der Gottheit. Was sie erkannte in der Schöpfung und Geschichte, das Werk des Vaters, des Sohnes und des Geistes, das schaut sie wieder in den unermeßlichen Abgründen des göttlichen Wesens selber. Jene Werke der drei göttlichen Personen sind ja im Grunde nur Appropriationen, nur Reflexe der geheimnisvollen Beziehungen des göttlichen Innenlebens. Der erste Sonntag nach dem Pfingstfest ist der mystischen Kontemplation des Trinitätsgeheimnisses gewidmet, der heiligen Schau des Göttlichen an sich, welche den Inhalt des ewigen Lebens bildet, welche aber die gläubige Seele — wenn auch in noch so unvollkommener Weise — vorwegnehmen darf in dieser Zeitlichkeit. Die Kirche verliest an diesem Feste in der Mette die wunderbare Tempelvision des Jesaia, der den Herrn auf „hohem und erhabenem Throne" schaute, umgeben von sechsflügligen Seraphim, die „Heilig, heilig, heilig" in anbetender Ehrfurcht dem Ewigen zuriefen (Jes. 6, 1 ff.); und in der Lektion der Messe drückt sie ihr Staunen vor dem unendlichen *Fascinosum* in den Worten des Völkerapostels aus: „O altitudo divitiarum, sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius" (Röm. 11, 33). Und für das abgründige Geheimnis des Gött-

lichen findet sie ein Preiswort im Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen: „Benedictus es, Domine, qui intueris abyssos et sedes super Cherubim" (Dan. 3, 55; Graduale).

Nachdem die Kirche am Trinitatisfeste in heiliger Scheu und Bewunderung das Mysterium des innergöttlichen Lebens betrachtet hat, kehrt sie wieder zurück zu Gottes Liebeswirken in der Gegenwart. Den größten Liebeserweis erblickt sie in dem Sakrament des Altars, in dem der Gottessohn sich täglich von neuem seinen Gläubigen zur Nahrung ihrer Seelen schenkt. „Siehe, ich bin bei euch alle Tage, bis an der Welt Ende" (Matth. 28, 20) — in diesen Schlußworten des Trinitatisevangeliums ist der tiefe Sinn des Festes ausgesprochen, das die Kirche seit dem 12. Jahrhundert am Donnerstag nach dem Dreifaltigkeitssonntag, am Fronleichnamsfeste, feiert. „Panem de coelo praestitisti eis, omne delectamentum in se habentem" — dieser Grundgedanke zieht sich durch das ganze, mit feiner Hand komponierte Festtagsoffizium, das keinen Geringeren zum Verfasser hat als den großen Aquinaten. Alle die gedankentiefen Hymnen betrachten das unfaßbare Paradoxon, daß der König der Herrlichkeit sich dem schwachen Menschen zur Speise hingibt.

O res mirabilis! manducat Dominum
Pauper, servus et humilis.

(Hymnus „Sacris sollemniis".)

So weilt Christus, im Sakrament verborgen, in seiner Kirche, bis er in seiner messianischen Glorie wiederkommt, um Gericht zu halten. Weltuntergang, Auferstehung der Toten und Weltgericht — das ist der Schlußakt im großen heilsgeschichtlichen Drama; darum bildet der Gedanke an die göttliche Vollendung der Welt auch den Abschluß des Kirchenjahres. Am letzten Sonntag des Kirchenjahres wird die große eschatologische Prophetie Jesu (Matth. 24) als „Evangelium" verkündigt. „Et videbunt Filium hominis venientem in nubibus coeli cum virtute multa et maiestate" (24, 30). Das gewaltigste Wort, das Jesus von Nazareth gesprochen, ist das letzte Evangelienwort des Kirchenjahres: „Coelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt" (24, 35).

Die Feste des Herrn sind die einzelnen Hauptakte des heilsgeschichtlichen Dramas. Diesem großen Drama des Lebens, Leidens und der Verherrlichung Christi läuft zur Seite das kleine Drama, das Leben der Gottesmutter, das die Kirche in einer ganzen Reihe von Marienfesten[11] gläubig betrachtet, angefangen von der unbefleckten Empfängnis im Mutterleibe, bis zur glorreichen Aufnahme in den Himmel. Am Feste der *Immaculata Conceptio* schaut sie die Gottesmutter als die fleckenlos Reine, die durch Gottes Gnade vom ersten Augenblick ihres Lebens an von jedem Makel der Erbschuld bewahrt geblieben, und staunend ruft sie ihr das Preiswort zu: „Tota pulchra es, Maria, et macula originalis non est in te." Und die unbefleckt Empfangene wird ihr zum Muster-

[11] Vgl. Kirchliches Handlexikon II, 839 ff., und die dort angegebene Literatur. Die Marienfeste unterscheiden sich in drei Gruppen: 1. öffentliche Marienfeste, d. h. kirchlich gebotene Feiertage (Mariä unbefleckte Empfängnis, Mariä Verkündigung, Mariä Geburt, Mariä Lichtmeß, Mariä Himmelfahrt); 2. allgemeine innerkirchliche Marienfeste; 3. in einzelnen Diözesen gestattete Marienfeste.

bild der Herzensreinheit und der Unschuld. Darum fleht sie in der Festoration: „Deus, qui . . . eam ab omni labe praeservasti, nos quoque mundos eius intercessione ad te pervenire concedas." Mit Freuden begrüßt die Kirche die Geburt der Gottesmutter als *salutis exordium* (Oration). „Nativitas tua, Dei Genitrix Virgo, gaudium nuntiavit universo mundo: ex te enim ortus est sol iustitiae, Christus Deus noster" (Antiphon zum Magnificat). Und nun begleitet die Kirche Maria durch ihr ganzes Leben; sie feiert ihre *Praesentatio*, ihre Darbringung im Tempel, wo sie Gott das Gelübde ewiger Jungfräulichkeit ablegte; ihre *Desponsatio*, da sie Joseph zum Gatten gegeben wurde, vor allem aber die *Annuntiatio*, die Verkündigung ihrer Gottesmutterwürde durch den Engel. Der Gruß Gabriels klingt durch die ganze Liturgie: „Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum" — so erschallt es immer wieder vom Invitatorium der Mette bis zur Antiphon des Magnificat. Auch der hoffnungsfrohen *Expectatio partus* wie der „Heimsuchung" (*Visitatio*) Elisabeths weiht die Kirche besondere Gedenktage. Sie feiert die Reinigung Mariä im Tempel (*Purificatio*), die gefahrvolle Flucht nach Ägypten, wie das stille Familienleben in Nazareth („Fest der heiligen Familie"). Von tiefem Mitleid ergriffen, schaut sie am „Fest der sieben Schmerzen Mariä" die *Mater dolorosa* unter dem Kreuz; sie gedenkt der Weissagung des Simeons: „Tuam ipsius animam pertransibit gladius" (Luk. 2, 35; Antiphon des Magnificat) und schüttet ihre Trauergefühle aus in dem erschütternden Hymnus des Jacopone da Todi:

Stabat mater dolorosa
Juxta crucem lacrimosa,
Dum pendebat filius.

Cuius animam gementem,
Contristatam et dolentem,
Pertransivit gladius . . .

Auf die leidenstiefe Passion folgt auch im Leben der Gottesmutter die herrliche Osterfreude. In der (der Mette wie jeder Tagzeit) folgenden marianischen Antiphon sendet die Kirche der Mutter des Auferstandenen den innigen Freudengruß:

Regina coeli laetare, alleluja,
Quia quem meruisti portare, alleluja,
Resurrexit, sicut dixit, alleluja,
Ora pro nobis Deum, alleluja.

Das innerlich reichbewegte Leben der Gottesmutter wird vollendet in ihrer „Himmelfahrt"; mit Leib und Seele wurde sie gleich nach ihrem Tode aufgenommen in die himmlische Herrlichkeit, wo sie als Königin des Himmels über allen Engelchören thront. Wie das Fest der Auferstehung das höchste Herrenfest, so ist das Fest der *Assumptio* das höchste aller Marienfeste. Lauter Jubel durchtönt die Meßliturgie wie das kirchliche Stundengebet. „Assumpta est Maria in coelum, gaudent angeli" (Versikel der 1. Nokturn); „exaltata est sancta Dei Genetrix super choros angelorum ad coelestia regna" (Versikel der Laudes und Vesper). „Gaudeamus omnes in Domino, diem festum celebrantes, sub honore beatae Mariae Virginis: de cuius assumptione gaudent angeli et collaudant Filium Dei" (Introitus der Messe).

Mit dem Hauptdrama der Herrenfeste und dem Nebendrama der Marienfeste erschöpft sich jedoch die Dramatik des Kirchenjahres nicht. Um diesen doppelten Festkranz schlingt sich ein dritter, der bunte Kranz der H e i l i g e n -

feste. Der Täufer und Vorläufer des Herrn sowie Jesu Nährvater, der heilige Joseph, die heldenhaften Märtyrer der alten Christenheit wie die geistesstarken Lehrer der Kirche, die großen Ordensstifter wie die gottgeweihten Jungfrauen — sie alle haben ihren besonderen Gedenktag im Kirchenjahre. Schon durch die feine Auswahl der Schrifttexte zeichnet die Kirche stets in ihren Brevier- und Meßformularen ein eindrucksvolles Bild von den Heiligen, die sie dankbaren Herzens verehrt und ihren Kindern zur Nachahmung empfiehlt[12]. Am Feste Allerheiligen endlich gedenkt sie aller der zahllosen Seligen, die nach einem Leben der Reinheit, der Tatkraft, des Opfers und der Liebe zur ewigen Gottesanschauung gelangt sind. Mit dem Apokalyptiker ruft sie begeistert: „Vidi turbam magnem, quam dinumerare nemo poterat ex omnibus gentibus et tribubus et populis et linguis, stantes ante thronum et in conspectu agni, amicti stolis albis et palmae in manibus eorum" (Apoc. 7, 9). Diese ungezählten Scharen sind keine anderen als jene, denen der Herr das Gottesreich verheißen hat: die Armen im Geiste und die Sanftmütigen, die Trauernden, die Hungernden und Dürstenden, die Barmherzigen und Herzensreinen, die Friedfertigen und die Verfolgten — sie sind die Heiligen, welche die Kirche feiert; die Seligpreisungen der Bergpredigt sind das Evangelium des Allerheiligenfestes. All diese Frommen und Gerechten, die vor Gottes Thron stehen, flehen fürbittend für ihre auf Erden kämpfenden Brüder, daß auch sie das Ziel der ewigen Gottesanschauung erlangen mögen. Darum bittet die Kirche in ihrer Festtagsoration: „Omnipotens sempiterne Deus, qui nos omnium Sanctorum tuorum merita sub una tribuisti celebritate venerari, quaesumus, ut desideratam nobis tuae propitiationis abundantiam multiplicatis intercessoribus largiaris."

Ein dreifaches grandioses Drama spielt sich im Laufe des Kirchenjahres vor der gläubigen Gemeinde ab: das Heilswerk des Gottessohnes, sein irdisches und himmlisches Leben, das Leben seiner Mutter, die der Welt das Heil geschenkt, und endlich das Leben seiner Heiligen, die ihm nachgefolgt. Das Kirchenjahr der abendländischen Christenheit ist die großartigste liturgische Schöpfung, welche die Geschichte der Religion kennt. Seine bewegte Dramatik entfaltet den ganzen Reichtum der christlichen Idee; das Einmalige kehrt immer wieder, das Vergangene wird unmittelbare Gegenwart, das Zeitlose wird hineingebannt in die Zeit, die große Dynamik der Heilsgeschichte wird hineingetragen in die frommen Herzen, das unendlich reiche Leben der gesamten Christenheit strömt über in die Frömmigkeit der Einzelseelen. Die feste Gleichmäßigkeit des Kirchenjahres verleiht dem religiösen Innenleben einen starken Halt und

[12] Die kurze Lebensbeschreibung der Heiligen, welche die Kirche in der zweiten Nokturn an ihren Festen rezitiert, wimmelt freilich von unglaublichen, z. T. grotesken Legendenzügen. Beispiele bei Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, S. 458 ff. Daher das Sprichwort der schwäbischen Geistlichen: „Gelogen wie in der zweiten Nokturn."

einen wunderbaren Rhythmus. Gerade durch die innere Anteilnahme am Kirchenjahr, durch dieses *sentire cum ecclesia* im höchsten Sinn des Wortes, eignet sich der einzelne Christ die Fülle der kirchlichen Gnadenschätze an[13].

7. In mehrfacher Hinsicht erweist sich die Mysterienliturgie der Kirche als ein gewaltiges Drama: Ein Drama ist die äußere Feier eines jeden festlichen Hochamtes, ein Drama die zentrale heilige Handlung, die Darstellung des Opfertodes Christi, ein Drama jede der mannigfaltigen Versinnbildungen heilsgeschichtlicher Vorgänge, ein Drama der Ablauf des ganzen Kirchenjahrs. Wie jedes Drama so ist auch dieses kultische Drama ein Spiel, für den Dramaturgen sowohl wie für die Zuschauer. Romano Guardini hat seinem wundervollen Büchlein „Vom Geist der Liturgie" ein feines Kapitel eingefügt: „Liturgie als Spiel"; er hat damit ein Augenmerk auf ein wichtiges Moment des Mysterienkults, nicht nur des katholischen im Morgen- und Abendland, sondern auch des außerchristlichen, gelenkt. Die Liturgen spielen in Wort und Gebärde ein heiliges Spiel, an dem sie wie die versammelte Gemeinde sich ergötzen und entzücken. Das liturgische Handeln wird ihnen „im höheren Sinn ein Kindesleben, in dem alles Symbol ist, Reigen und Lied"[14]. Das Falten und Ausbreiten der Hände, das Beugen der Knie und Neigen des Hauptes, das Sichdrehen und -wenden, das Küssen des Altars, des Evangelienbuches und der Patene, das Segnen und Erheben, das Beräuchern und Brechen der Hostie — all das ist für den Celebrans (soweit er einigermaßen ästhetisch veranlagt ist) ein wundersames Spiel, das er in den stärksten Wertgefühlen genießt. Noch inniger ist die Freude an diesem heiligen Spiel bei den jugendlichen Altardienern. Das Angezogensein mit dem schneeweißen, spitzenbehangenen Chorrock, das Wandeln im heiligen Chorraum, das Tragen der brennenden Lichter und Fackeln, das Klingeln mit den zarten, melodisch zusammenstimmenden Altarglöcklein, das Schwingen des Rauchfasses wie das Beräuchern des Liturgen und der

[13] Freilich muß bemerkt werden, daß die große Mehrzahl der Katholiken von den Schätzen der Liturgie keine Kenntnis oder nur eine ganz dunkle Ahnung hat; auch hier gilt das oben erwähnte Wort des Chrysostomus: ἴσασιν οἱ μύσται. Das Volk hat seine eigene „Liturgie" und sein eigenes Kirchenjahr, wie oben S. 202 ff., gezeigt wurde.

[14] Vom Geist der Liturgie (Ecclesia orans I), S. 69. Dieses Kapitel gab Anlaß zu Mißverständnissen, deshalb fügte der Verfasser einer späteren Auflage ein eigenes Kapitel an mit der Überschrift: „Vom Ernst der Liturgie".

Gemeinde, das Eingießen von Wasser und Wein in den heiligen Kelch — all diese liturgischen Handlungen sind für die am Altar Assistierenden — seien es nun zwölfjährige Chorknaben oder zweiundzwanzigjährige Theologiestudenten, welche die niederen Weihen empfangen haben — die höchste Lust. *„Introibo ad altare Dei — Ad Deum, qui laetificat iuventutem meam"* — dieses dem 42. Psalm entnommene Wort, das der Priester zweimal in dem die Messe einleitenden Staffelgebet mit dem Altardiener spricht, drückt am besten die kindlich frohe Stimmung aus, in welcher Liturg und Altardiener die heilige Handlung — dieses heilige Spiel — vollziehen.

8. Das kultische Drama ist für die aktiven Liturgen wie für die passive Gemeinde ein herrliches Spiel; es ist aber zugleich auch ein großes höfisches Zeremoniell. Die fromme Gemeinde feiert die παρουσία des Königs der Herrlichkeit. In der anatolischen Kirche sind die μικρὰ εἴσοδος des Priesters mit dem Evangelienbuch und die μακρὰ εἴσοδος mit den Oblationsgaben das dramatische Symbol für den Einzug des himmlischen Königs, „der begleitet ist von den Scharen der himmlischen Geister". Der cherubimische Lobgesang bereitet den großen Empfang vor: ὡς τὸν βασιλέα τῶν ὅλων ὑποδέξαμενοι ταῖς ἀγγελικαῖς ἀοράτως δορυφορούμενον τάξεσιν[15]. Wie ein irdischer Herrscher, so muß auch der ewige König der Ehren mit aller Feierlichkeit empfangen und begrüßt werden. *„Benedictus qui venit in nomine Domini"* — so singt auch die abendländische Kirche als Empfangsgruß dem göttlichen Heiland. All der festliche Aufwand, alle kultische Pracht, aller liturgische Pomp ist das Empfangszeremoniell, mit dem die Kirche den König der Könige ehrt. In der römischen Festliturgie hat freilich eine seltsame Verschiebung stattgefunden, insofern beim Pontifikalamt (in gewissem Maße schon beim levitierten Hochamt) das höfische Zeremoniell weniger dem unsichtbaren Gott-König als vielmehr dem Celebrans (dem Bischof oder einem infulierten Prälaten) gilt. Der unbefangene Betrachter eines Pontifikalamtes kann häufig den Eindruck nicht los werden, daß der Mittelpunkt der Liturgie nicht der auf dem Altar unsichtbar gegenwärtige Hohepriester, Christus ist, sondern der auf seinem Thronsessel

[15] Die Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus, mit Übersetzung und Kommentar von P. Cracau, Gütersloh Bertelsmann, 1890, 71. Auf diese leicht zugängliche und handliche Ausgabe und Kommentierung der wichtigsten und verbreitetsten unter den ostkirchlichen Liturgien, die im deutschen Protestantismus so gut wie unbekannt sind, sei nachdrücklich hingewiesen.

sitzende Pontifex. Dieser wird von der Schar der Kleriker am Portal der Kathedrale feierlich empfangen und unter dem Gesang: „*Ecce sacerdos magnus, qui in diebus suis placuit Deo*“ an seine Cathedra geleitet und dort mit allen seinen liturgischen Gewändern geschmückt. Während der heiligen Handlung wird ihm bald die Mitra aufgesetzt, bald abgenommen, bald die Handschuhe ausgezogen, dann angezogen, bald der Krummstab gereicht, dann wieder abgenommen. Immer wieder verneigen sich die assistierenden Kleriker tief vor ihm, um ihm ihre Reverenz zu erweisen, immer wieder wird er beräuchert (dieselbe Ehre wird bei jeder *Missa sollemnis* dem Celebrans zuteil) — es ist ein stetes Kommen und Gehen, ein unruhiges Hin und Her, eine äußere Vielgeschäftigkeit, ein sinnverwirrendes Vielerlei, was die Schar der Gläubigen bei einer *Missa Pontificalis* im Chorraum beobachtet. Ein solches Pontifikalamt gleicht eher einem byzantinischen Hoffest als einem christlichen Gottesdienst. Von der Wandlung abgesehen, bei welcher der Pontifex seine Knie vor dem eucharistischen Heiland beugt und lautlose Stille in den weiten Räumen herrscht, ist der Mysteriencharakter dieser Feier so gut wie verwischt. Der blendende höfische Prunk hat die eucharistische Handlung so überwuchert, daß das „Heilige“ zeitweise gänzlich entschwunden scheint. Das anwesende Volk besteht großenteils nicht aus andächtigen Betern, sondern aus neugierigen Gaffern. Wer je einmal nach einem Pontifikalamt einem evangelischen Gottesdienst beigewohnt hat, der hat befreit aufgeatmet, denn er ist aus einer Sphäre des „Profanen“, Weltlichen in die Sphäre des Religiösen gekommen. Die Pontifikalämter sind ein Stück krassen Heidentums im katholischen Gottesdienst, denn hier wird das getrieben, was dem christlichen Gottesdienst am allerfremdesten ist, Menschenkult, προσωπολημψία. Der hierarchische Gedanke freilich wird durch solchen Byzantinismus in den Volksmassen gekräftigt; denn der amtierende Pontifex erscheint hier im Lichte königlicher Majestät. Es ist ein Glück, daß die *missa pontificalis* nicht der reguläre katholische Gottesdienst ist und viele katholische Gläubige überhaupt nie in ihrem Leben an einer solchen teilnehmen. Die Grundform der katholischen Mysterienliturgie ist vielmehr die *missa sollemnis*, welche von dem Priester unter Assistenz des Diakons und Subdiakons und der Akolythen gefeiert wird. Diese Form des katholischen Gottesdienstes weist nicht nur die größte Ähnlichkeit mit dem Gottesdienst der alten Kirche auf, sie ist auch die würdigste und schönste und neben den Stillmessen der Morgen-

frühe die erbaulichste. Denn hier hält sich die zeremonielle Feierlichkeit im allgemeinen in den Grenzen einer Mysterienliturgie[16]. Alles, was darüber hinausgeht, ist eitel weltlicher Pomp, der an heiliger Stätte ein Greuel ist.

9. Die Mysterienliturgie der katholischen Kirche ist ein großes Schauspiel mit reicher Symbolik und prunkvollem Zeremoniell; sie führt das übernatürliche Geschehen im dramatischen Sinnbilde vor die Augen der Gläubigen. Aber sie ist nicht bloße Dramatisierung, Nachahmung, sondern Vollzug des Heiligen. Der sinnenfällige sakramentale Akt bewirkt übersinnliche Vorgänge in der menschlichen Seele; die Liturgie wirkt hinein in die unsichtbare Welt des Göttlichen und sie vermittelt den Seelen die Kräfte der himmlischen Welt. Der Mysterienkult ist nicht bloß Dramaturgie, sondern Hierurgie[16b].

a) Die eucharistische Handlung wird in der römischen Kirche nicht nur als symbolische *repraesentatio* des Opfertodes Christi betrachtet, sondern vielmehr als *vera immolatio.* „ . . . *In divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit*" (Conc. Trid. sess. 6 c. 2). Das Meßopfer ist identisch mit dem Kreuzesopfer Christi und eben deshalb ein *propitiatorium sacrificium,* durch das Gottes Zorn gesühnt wird: „*Huius quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimmittit*" (Conc. Trid, l. c.). Derselbe Christus, der am Stamme des Kreuzes sein Leben dahingegeben, wird auf dem Opferaltar gegenwärtig in den eucharistischen Elementen von Brot und Wein, mit Gottheit und Menschheit, mit Fleisch und Blut, und gibt sich zum Genusse den Gläubigen hin. Das Essen der sakramentalen Speise und das Trinken aus dem sakramentalen Kelche bewirkt in der frommen Seele die reale Einigung mit Christus und damit eine vollkommene *reparatio mentis* (Postcommunio am Quatembersamstag) und das ewige Leben. Die Eucharistie ist *immortalitatis alimonia* (Postcommunio des 21. Sonntags nach Pfingsten), *pignus salutis aeternae* (Postcomm. des Freitags nach 2. Quadragesima), uralte Bezeichnungen, die sich schon bei Ignatius von Antiochien finden[17]. Beim Genuß

[16] Heidnischer Menschenkult liegt freilich auch in der Inzensation des Celebrans und der im Chor befindlichen Geistlichen, wie sie bei jeder Missa sollemnis vorgenommen wird.

[16b] Der Ausdruck *ἱερὰ θεουργία* bei Dionys. Arcop. De eccl. hier. II 3, 10 ff.

der Mysterienspeise senkt sich die unendliche Lebenskraft des Göttlichen in den Leib des Menschen und bleibt hier als Keim für die künftige Auferstehung des Fleisches. Dieses heilige Brot ist das *remedium sempiternum* (Gebet nach der Kommunion), die himmlische Medizin, welche den Menschen von der Sterblichkeit heilt und seinen Leib und seine Seele feit wider Tod und Vergänglichkeit. All jene wunderbaren Wirkungen, welche die antiken Mysteriengenossenschaften des Mithras, Attis, Sabazios von ihren Mysterienmahlen erwarteten, schreibt auch die christliche Kirche ihrem δεῖπνον κυριακόν zu. Die Mysterienhandlung — das von der Eucharistie Gesagte gilt *mutatis mutandis* von allen Sakramenten — ist also nicht nur ein Sinnbild übernatürlicher Realitäten, nein, sie schafft und vermittelt diese übernatürlichen Realitäten, sie wirkt tatsächlich hinüber in die transzendente Welt wie hinein in die verborgenen Tiefen der Seele, sie schlägt eine reale Brücke zwischen der frommen Seele und der Gottheit, „die im unzugänglichen Lichte wohnt“: τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα καί ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός (Dionysius Areopagita, Eccl. hier. II, 3, 2).

b) Die übernatürliche Wirkungskraft, welche den sakramentalen Akten innewohnt, beruht auf der vom Priester gesprochenen Sakramentsformel, dem heiligen Wort. Nicht das δρώμενον ist das entscheidende Moment, sondern das λεγόμενον. Fehlt die heilige Formel, oder wird sie nicht in der korrekten, von der Kirche vorgeschriebenen Weise gesprochen, so ist die ganze Handlung wirkungslos und ungültig. „*Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*“ — lautet schon Augustins berühmtes Axiom. Die scholastische Sakramentstheorie betrachtet — gemäß der aristotelischen Lehre von der Entelechie — die zu Sakramenten bestimmten Elemente (Wasser, Öl, Brot, Wein) als die „Materie“, die heiligen Worte hingegen als die „Form“ des Sakraments, und bringt so den Vorrang der sakramentalen Formel in aller Deutlichkeit zum Ausdruck. Das Ausgießen des Wassers über den Täufling bewirkt nur dann die Sündenvergebung, wenn sie begleitet ist von den Worten: „*Ego te baptizo in nomine patris et filii et Spiritus Sancti*“. Die Salbung des Firmlings mit heiligem Chrisma bewirkt nur dann die Mitteilung übernatürlicher Wunderkraft, wenn sie unter der Aussprechung der Formel erfolgt: „*Consigno te signo crucis et*

[17] Ad Eph. 20, 2: *ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.*

confirmo te chrismate salutis in nomine patris . . ." Die Salbung des Kranken erlangt sündentilgende Kraft nur nach der Formel: „*Per hanc sanctam unctionem . . .*" (s. o. S. 228). Die Überreichung von Patene und Kelch vermittelt die Vollmacht zur Eucharistiefeier auf Grund des bischöflichen Wortes: „*Accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis in nomine . . .*". Alle diese sakramentalen Formeln werden jedoch an Heiligkeit überragt von der eucharistischen Konsekrationsformel, welche an den Elementen Brot und Wein das Wunder der Transsubstantiation vollbringt (s. o. S. 222 ff.). Ihre besondere Heiligkeit offenbart sich schon dadurch, daß sie nicht wie jene anderen Formeln laut oder halblaut, sondern im Flüstertone gesprochen wird. Sie ist die priesterliche Mysterienformel schlechthin, umgeben vom Schleier tiefsten Geheimnisses (s. o. S. 224). Sie birgt die unfaßbare Kraft in sich, den zur Rechten des Vaters thronenden Gottessohn herabzurufen auf den Altar. Wie in verschiedenen hellenistischen und gnostischen Mysterien, so ist auch in der römischen Mysterienliturgie die *evocatio Dei* gebunden an ein priesterliches λεγόμενον, das auf göttlichen Ursprung und göttliche Einsetzung zurückgeführt wird.

Exkurs. Die Geschichte der römischen Konsekrationsformel.

Die heutige Form der römischen Konsekration hat eine lange Vorgeschichte hinter sich. Der ältesten Kirche war der Gedanke, Christi Gegenwart durch das Aussprechen der Einsetzungsworte zu bewirken, völlig fremd. Die „Weihe", „Segnung", „Heiligung" empfingen die Elemente: Brot und Wein, durch die εὐχαριστία, das feierliche heilsgeschichtliche Dankgebet [18]. Die Rezitation des Abendmahlsberichtes (der in den verschiedenen Gemeinden in verschiedenen Variationen überliefert wurde und in manchen altchristlichen Liturgien vollständig fehlt)[19] hatte nicht den Sinn einer Transsubstantiation, sondern einer historischen Anamnese. Wie in den antiken Mysterien-

[18] Vgl. P. Drews, Eucharistie, RE V³, 564 ff. Vgl. Odo Casel, Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie, 1920⁴. Neben dem heilgeschichtlichen Dankgebet (vere dignum et iustum est), das mit dem Trisagion endet, scheint in alter Zeit auch dem Vaterunser konsekratorische Wirkung zugeschrieben worden zu sein. Vgl. Gregor. magn. ep. 12 ad Joh. Syrac.: „Orationem vero dominicam idciro mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent" (Mi P L 77, 957).

[19] G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien, Göttingen 1921, 58 ff.

kulten, so wurde auch bei der christlichen Abendmahlsfeier der die heilige Handlung erklärende „Kultmythus" verkündet und damit die Einsetzung des heiligen Ritus durch die Kultgottheit feierlich bekräftigt [20]. Die Gegenwart des erhöhten Herrn war unsichtbar gedacht und stand in keinem Zusammenhange mit der Aussprache der Worte: „Dies ist mein Leib", „Dies ist mein Blut". Um das Kommen des Herrn flehte die Gemeinde mit demselben sehnsüchtigen Rufe, mit dem sie um die Parusie des Kyrios betete: ‚*Maranatha*', „Unser Herr, komm!"[21] Ἐλθὲ νῦν καὶ κοινώνησον ἡμῖν — so lautet das wunderbar schlichte und feierliche Eucharistiegebet, das uns der Abendmahlshymnus der Thomasakten (c. 50) überliefert hat. Die älteste Form der eucharistischen Epiklese ist also ein kurzes Stoßgebet an den in der Herrlichkeit des Vaters weilenden Kyrios, das jeder Beziehung zu den Elementen entbehrt. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts scheint — wohl unter dem starken Einfluß des zeitgenössischen Mysterienwesens — an die Stelle dieser einfachen und persönlichen Kyriosepiklese allmählich die sakramentale Logos- oder Pneumaepiklese [22] getreten zu sein, die sich auf einen geheimnisvollen Vorgang in den Abendmahlselementen bezog[22b]. Der Liturg fleht den ewigen Vater an, daß er sein Wort oder seinen Geist auf die dargebrachten Gaben herabsende und sie „heilige", „vollende" (ἁγιάζειν τελειοῦν), sie als Leib und Blut des Herrn „erweise" (ἀποφαίνειν, ἀποδεικνύναι), sie zum Leib und Blut des Herrn „mache" (ποιεῖν), sie in den Leib und das Blut Christi „verwandle" (μεταβάλλειν,

[20] Vgl. W. C. Bishop, The primitive form of consecration of the holy Eucharist, Church Quarterly Review 1908, 392: „. . . The words of institution were not recited as of themselves effecting but rather as the authority in obedience of which the rite is performed."

[21] Did. 10, 6; daß das Maranatha eine liturgische Formel der Eucharistiefeier ist, hat R. Seeberg richtig erkannt (Dogmengeschichte I², 132 ff.). Vgl. auch die uralte Formel der mozarabischen Liturgie: „Adesto, adesto, Jesu bone pontifex, in medio nostro, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum" (Mi P L 85, 116). Über diese älteste Epiklese s. Näheres bei G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien, S. 5 ff.

[22] Vgl. Watterich. Das Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte, Heidelberg 1896; P. Drews, Epiklese RE V 409 ff.

[22b] Vgl. schon Irenäus (II, Pfaffsches Irenäusfragment, ed. Sturm II 854 f.): „Nachdem wir die Gabendarbringung (προσφορά) vollendet haben, rufen wir den heiligen Geist an (ἐκκαλοῦμεν), daß er erweise dieses Opfer, das Brot als den Leib Christi und den Kelch als das Blut Christi."

μεταῤῥυθμίζειν)[23]. Dabei handelt es sich keineswegs um eine allgemein feststehende Formel, vielmehr zeigt die Epiklese in jeder Kirche eine andere Form. Die ältesten uns wörtlich erhaltenen Formeln der Logos- und Pneumaepiklese seien hier angeführt.

„. . . würdige uns, deinen Heiligen Geist auf diese irdischen Gaben herabzusenden und mache dieses Brot zum Leib unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi und den Kelch zum Blut des Neuen Bundes".

(Liturgischer Papyrus von Der-Balyzeh)[24].

„Wir bitten dich . . ., daß du herabsendest deinen Heiligen Geist auf dieses Opfer . . ., damit er erweise dieses Brot als den Leib Christi und diesen Kelch als das Blut Christi".

(Clementinische Liturgie der Apostolischen Konstitutionen VIII, 12.)

„Es soll herabkommen, o Gott der Wahrheit, dein heiliger Logos über dieses Brot, auf daß es der Leib des Logos werde, und über diesen Kelch, auf daß er das Blut der Wahrheit werde."

(Euchologium Serapions)[25].

Durch diese Epiklese vollzieht sich nach einer im dritten Jahrhundert weit verbreiteten, noch heute die ganze Ostkirche beherrschenden Auffassung die Wandlung der Elemente. „Das Brot und der Wein der Danksagung waren vor der Anrufung der heiligen und anbetungswürdigen Dreieinigkeit gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Wein, nach erfolgter Anrufung aber wird das Brot zum Leib Christi, der Wein zum Blut Christi." „Alles was der heilige Geist berührt, das ist geheiligt und verwandelt." (Cyrill von Jerusalem, Cat. myst. I 7; V 7.) Von dieser Epiklese haben sich auch in der römischen Liturgie Spuren erhalten in den der Wandlung vorausgehenden Gebeten: „*Te igitur, clementissime . . .*" und „*Quam oblationem . . .*"

In letzterem ist die Epiklese noch deutlich erkennbar: „Quam oblationem tu, Deus, in omnibus quaesumus, benedictam, adscriptam, rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui Domini nostri Jesu Christi." Ausgeschieden ist hier nur die Bitte um die Herabkunft des Logos bzw. Pneumas auf die Gabe, noch erhalten ist die Bitte, daß die Opfergaben zum Leib und Blut des Herrn werden mögen, dieselbe Formel, welche im Euchologium des Serapion gebraucht ist. Daß das andere Gebet des Kanons ursprünglich eine Epiklese enthielt, die dann später gestrichen wurde, lehrt ein Vergleich mit der Epiklese der georgischen Petrusliturgie:

---

[23] Das sind die Ausdrücke, die noch heute in den anatolischen Liturgien bei der Epiklese verwendet werden. Die Texte bei F. E. Brightman, Eastern Liturgies, Oxford 1896; s. Index daselbst unter invocation (vgl. o. S. 223 f.).

[24] Th. Schermann, Der liturgische Papyrus von Der-Balyzeh, Leipzig 1910.

[25] Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens (TU. N.F. II, 3) 1899.

Te igitur, clementissime Pater, . . . supplices rogamus ac petimus uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata, imprimis quae tibi offerimus pro sancta ecclesia tua catholica, quam pacificare . . . (Missale Romanum).

Te igitur, clemens et philantrope pater, . . . supplices rogamus ac petimus, uti accepta habeas et benedicas haec dona et mittas desursum Spiritum tuum Sanctum super proposita oblata et hoc sacrificium, id quod offertur tibi imprimis pro cuncta catholica ecclesia tua, quam pacificare . . . (Petrusliturgie) [26].

Die Textgestalt der beiden Kanongebete lehrt deutlich, daß auch die römische Liturgie ursprünglich eine Epiklese enthielt. Um die Wende des vierten Jahrhunderts — an einzelnen Orten vielleicht schon früher — kam im Abendlande die Anschauung auf, daß die Rezitation des Einsetzungsberichtes die Konsekration bewirke [26b]. Sie ist zum ersten Male klar ausgesprochen in der früher dem Ambrosius zugeschriebenen Schrift *de sacramentis* (IV 4 f).

„Ubi venitur ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Consecratio quibus verbis est, cuius

[26] Übers. v. Goussen, Oriens christianus, N.S. III (1913), 10. Vgl. auch den dem Papst Gelasius I. zugeschriebenen Brief an Elpidius, Mi P L 59, 143: „Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem coelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur et criminosis plenus actionibus reprobatur".

[26b] Vereinzelt findet sich freilich diese Auffassung auch in der Ostkirche angedeutet. Vgl. Chrysostomus, De prodit. Jud. I, 6: „. . . Der Priester rezitiert jene Worte (die Einsetzungsworte), aber die Kraft und Gnade kommt von Gott. ‚Dies ist mein Leib', spricht er; dieses Wort verwandelt (μεταρρυθμίζει) die vorliegenden Gaben: und wie jenes Wort: ‚wachset und mehret euch und erfüllet die Erde' einmal ausgesprochen ward, aber allezeit wirklich unsere Natur zur Kinderzeugung befähigt, so macht auch dieses einmal ausgesprochene Wort (Christi) auf jedem Altar in der Kirche von jenem Tage bis heute und bis zu seiner Parusie das Opfer vollendet" (ἀπηρτισμένην ἐργάζεται) (Mi, PG 49, 380). Derselbe Hom. 2 in 2. Tim. 1: „Das Opfer (προσφορά) ist dasselbe, wer es auch darbringe, sei es nun Petrus oder Paulus, dasselbe, das Christus seinen Jüngern gab und das jetzt die Priester vollziehen; auch ist letzteres keineswegs geringer als ersteres; denn auch dieses heiligen (ἁγιάζειν) nicht Menschen, sondern derjenige, der auch jenes geheiligt hat. Denn wie die Worte, welche Gott sprach, dieselben sind, welche jetzt der Priester spricht, so ist auch das Opfer eines und dasselbe". Derselbe Chrysostomus, der hier den Einsetzungsworten konsekratorische Wirkung zuschreibt, führt an anderen Stellen die Konsekration auf die Pneuma-Epiklese zurück (z. B. de sacerd. 3, 45; de coemet. et cruce 3). Aus diesen widerspruchsvollen Äußerungen ersehen wir deutlich, daß auch in der Ostkirche die „römische" Konsekrationsauffassung hervortrat und mit der Epiklesenkonsekration um die Vorherrschaft rang. Diese Auseinandersetzung der beiden Konsekrationsweisen endete aber im Osten mit dem vollen Sieg der älteren Konsekrationsform.

sermonibus? Domini Jesu ... Vis scire, quibus verbis coelestibus consecratur? ... Illa verba evangelistae sunt usque ad ‚Accipite sive corpus sive sanguinem'. Inde verba sunt Christi: Accipite etc.... Antequam consecratur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi." (Man beachte den Unterschied dieser Sätze von den oben angeführten Sätzen Cyrills von Jerusalem! S. 402) [26c].

Diese biblische Konsekrationsformel scheint längere Zeit mit der Epiklese einen harten Kampf geführt zu haben, bis schließlich letztere aus der römischen Liturgie endgültig verdrängt wurde und nur noch bedeutungslose Rudimente von ihr zurückblieben. Durch das Eindringen der römischen Liturgie in die gallische[26d] und spanische Kirche, in denen wie in der östlichen und der altrömischen Kirche die Konsekration durch die Epiklese erfolgte, wurde diese auch hier beseitigt, so daß endlich im ganzen Abendlande die römische Konsekrationsformel triumphierte. Die Ursache für diesen merkwürdigen Umbildungsprozeß der abendländischen Liturgie sind äußere und innere.

Das Streben nach Einheitlichkeit in der Liturgie, zumal in der eigentlichen Anaphora, mußte dazu führen, die zahlreichen (auch nach den Festen variierenden) Epiklesenformeln durch eine einheitliche Konsekrationsformel zu ersetzen; als solche aber bot sich von selbst der Abendmahlsbericht an. Sodann forderte der Realismus der abendländischen, zumal der römischen Frömmigkeit eine konkrete

---

[26c] Dieselbe Auffassung von der Konsekration ist auch in der ebenfalls pseudoambrosianischen Schrift „de mysteriis" ausgesprochen: . . . quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis Christi semone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de caelo deponeret, non valebit sermo, ut species mutet elementorum? (IX 52, Mi, P. L. 16, 406; ebenso IX 54, 407). Die echten ambrosianischen Schriften geben kein klares Bild von der Konsekrationsauffassung des Mailänder Bischofs; vielmehr scheinen sich in ihm die verschiedenen Anschauungen von der Konsekration — Konsekration durch Segnung und Dankgebet, durch Epiklese, durch Einsetzungsworte — zu streiten. Stellen bei Drews, Epiklese, RE V, 412 f.

[26d] Vgl. die Epiklese einer gallischen Messe aus dem 5. Jahrhundert: „Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, Deus et pater Domini nostri Jesu Christi, tu de caelis propitius affavens, hoc sacrificium indulgentissima pietate prosequere. Descendat, Domine, plenitudo maiestatis, divinitatis, pietatis, virtutis, benedictionis et gloriae tuae super hunc panem et super hunc calicem et fiat nobis legitima eucharistia in transformatione corporis et sanguinis Domini, ut quicumque et quotiescumque hunc panem manducaverimus et ex hoc calice biberimus, sumamus nobis monimentum fidei sincerae, dilectionis, tranquillam spem resurrectionis atque immortalitatis aeternae . . ." (Mi, P. L. 138, 871). Vgl. auch die Epiklesen des Missale Gothicum, Mi, P. L. 72, 237, 246, 275, 298, 304 f, 313.

Vergewisserung der Gegenwart Christi. Eine solche aber war nicht in der schwebenden Formel einer Anrufung Gottes und einer Bitte um die Herabsendung des Geistes gegeben, sondern allein in den klaren, bestimmten Worten des Herrn[27]. Das *Hoc est corpus meum* und *hic est calix sanguinis mei* hatte den Charakter einer juridischen[27b] Deklaration, welche die Gegenwart Christi dem römischen Empfinden besser verbürgte als eine deprekative Formel (aus demselben Grunde wurde ja sechs Jahrhunderte später die deprekative Absolutionsformel durch eine indikative ersetzt; s. o. S. 228). Dazu kam die Analogie dieser rezitativen Konsekrationsform zu magischen und rituellen Akten der außerchristlichen Welt (s. o. S. 225). Nach römischer Auffassung vermag der Priester durch die Aussprache der Einsetzungsworte die Transsubstantiation zu vollbringen, weil er Christi Stelle vertritt: „*sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum*“[28]. Der alte cyprianische Gedanke: *sacerdos id quod Christus fecit imitatur* (ep. 63, 14) wurde sinngemäß nicht nur auf den Opferakt, sondern auch auf die Aussprache der Abendmahlsworte Christi angewendet. Diese Umbildung des Abendmahlsberichtes aus einem kultgeschichtlichen Rezitativ in eine selbstwirksame sakramentale Formel, in eine unfehlbar wirkende *evocatio Dei* mußte auch in der Art der Aussprache zutage treten. An die Stelle der lauten Rezitation trat nun die leise, flüsternde Aussprache, die (ähnlich wie

[27] Basilius (De spir. Sancto 27) hebt ausdrücklich hervor, daß die Worte der Epiklese keine Schriftworte sind; die in genauer Formulierung überliefert werden: „Welcher von den Heiligen hat uns die Worte der Epiklese beim Hinweis auf das Brot der Danksagung und den Becher der Segnung schriftlich hinterlassen? Wir begnügen uns ja nicht mit dem, was der Apostel oder das Evangelium überlieferte, sondern wir fügen vorher und nachher andere Worte bei (*προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομενον*), die wir der ungeschriebenen Lehre entnehmen, überzeugt von ihrer großen Kraft im Hinblick auf das Mysterium (*ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον ἰσχύν*).

[27b] Der juridische Charakter der römischen Frömmigkeit kommt auch sonst in der Liturgie zum Ausdruck. Man beachte das epiklesenartige Gebet vor der Wandlung, das in der Terminologie des Rechtsvertrages gefaßt ist: „Quam oblationem ... benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris“; desgleichen das Gebet vor der Kommunion, das in der richterlichen Sprache abgefaßt ist: „Perceptio corporis tui, Domine Jesu Christe ... non mihi proveniat in iudicium et condemnationem; sed pro tua pietate prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis ...“

[28] Conc. Florentin.; Denzinger Nr. 590. Der Ausdruck ist schon von Thomas von Aquino gebraucht (s. Th. III, q. 68 a 1).

die Epiklese in einzelnen griechischen Liturgien)[29] begleitet wurde vom Schweigen der ganzen Gemeinde[29b]. Die heilige Formel wurde so in den Schleier des *Numinosum* und *Mysterium tremendum* gehüllt. So entstand die heutige Form der Konsekration und Adoration der Eucharistie (s. o. S. 223).

Die Wesenswandlung der Elemente durch die Herrenworte ist der heiligste Akt im Mysterienkult der römischen Kirche. Wie so viele antike Mysteriengenossenschaften, so besitzt auch die römische Kirche in ihrer Liturgie eine Mysterienformel, welche die höchste hierurgische Kraft, die θεουργικὴ δύναμις, in sich birgt. Dieses hierurgische Moment ist jedoch auch der altkirchlichen Epiklese eigen. Es ist nicht so, als ob diese im Gegensatz zur römischen Konsekrationsformel ein bloßes Gebet wäre wie die anderen Gebete der Liturgie; sie besitzt vielmehr (obgleich ihr Wortlaut nicht gebunden ist, sondern variiert) eine besondere „Heiligkeit", denn sie trägt die Kraft in sich, den Gottesgeist auf die dargebrachten Gaben herabzurufen. Dieses Gebet wird im Unterschied von anderen „gewöhnlichen" Gebeten sogleich erhört, es zieht eine geheimnisvolle Wandlung nach sich, wie schon Cyrill von Alexandrien in seinen mystagogischen Katechesen betont (s. o. S. 402). Die so aufgefaßte Epiklese hat genau so wie die römische Konsekration ihre Analogien in der antiken Religion und Magie. Zwischen der römischen und der altkirchlich-anatolischen Anschauung von der Kraft des sakramentalen λεγόμενον besteht darum kein Art-, sondern nur ein Gradunterschied. Auch die ostkirchliche Epiklese schließt eine grob-realistische Auffassung der Gegenwart Christi in den Elementen keineswegs aus, wie manche massive Äußerung eines Chrysostomus und ebenso die Transsubstantiationslehre eines Joannes Damascenus klar beweist[30]. Auch in der Ostkirche besteht die Gefahr, die Epiklese als automatisch wirkende Beschwörung

[29] Vgl. Chrysostomus, Sermo 34: „Wenn der Priester vor dem heiligen Tische steht, die Hände zum Himmel erhebt und den Heiligen Geist anruft, daß er erscheine und die auf dem Altare liegenden Gaben berühre, dann ist große Ruhe; großes S c h w e i g e n herrscht, wenn der Geist die Gnade verleiht, wenn er herabkommt, wenn er die Gaben berührt." In der Liturgie der syrischen Jakobiten und der der persischen Nestorianer geht der Epiklese der ausdrückliche Mahnruf des Diakons voraus: „In Stillschweigen und Ehrfurcht stehet und betet" (Brightman, Eastern Liturgies 88, 287).

[29b] Die stille Rezitation der Kanongebete ist schon bezeugt im Ordo Romanus II. De missa pontificali (Mi, P. L. 78, 974): „Quae (das Trisagion) dum expleverint, surgit solus pontifex et tacite intrat in canonem".

des Sakramentspriesters zu fassen[31]. Anderseits haben sich abendländische Mystiker wie Thomas von Kempen, Tauler, Katharina von Genua, trotz des realistischen Konsekrationsmodus zu einer ungemein zarten und geistigen Eucharastiebetrachtung erhoben, hinter der die durchschnittliche Sakramentstheologie auch der östlichen Väter und selbst die eines Irenäus und Ambrosius zurückbleibt. Auch schließt der Gedanke, daß bei der Konsekration der Priester in *persona Christi*, in seinem Namen und seinem Auftrage handelt und spricht, eine rohe magische Auffassung, nach welcher der Priester aus eigener Macht den Gottessohn herabruft, aus. Dennoch lehrt die Geschichte, daß die abendländische Konsekrationsformel sowohl in der theologischen Sakramentstheorie wie in Predigt und Volksfrömmigkeit viel mehr unterchristlichen Vorstellungen Vorschub geleistet hat als die altkirchlich-orientalische (vgl. o. S. 226). Ein spirituelles religiöses Empfinden wird darum immer der Epiklese den Vorzug vor der indikativen Konsekrationsformel geben. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, daß die auf das geistige Kommen des Herrn bezogene Kyrios-Epiklese des Urchristentums sorgsam zu scheiden ist von der auf die „Heiligung" der Elemente bezogenen Logos- und Pneuma-Epiklese

[30] Stellen bei F. Loofs, Abendmahl II, RE I 38 ff. Der Realismus der ostkirchlichen Abendmahlauffassung offenbart sich auch in der Mönchslegende, die der mittelalterlichen Sakramentslegende des Abendlandes in nichts nachsteht. So wird in den Apophthegmata Patrum (Mi, P G 65, 157) erzählt, ein Mönch habe die Realität der Gegenwart des Herrn in den Elementen bestritten und in diesen nur *ἀντίτυπα* des Leibes und Blutes Christi erblickt. Um die Frage zu entscheiden, erbitten zwei Mönche mit ihm eine göttliche Offenbarung. Am kommenden Sonntag sehen sie während der Synaxis am Altar ein Wunder. „Als das Brot auf den heiligen Tisch gelegt wurde, erschien Christus allein diesen dreien als ein Kind. Und als der Priester die Hände ausstreckte, um das Brot zu brechen, siehe, da stieg ein Engel des Herrn vom Himmel herab mit einem Schwert und schlachtete das Kind, und er ließ sein Blut in den Kelch strömen. Als aber der Priester das Brot in kleine Teile zerstückelte, da schnitt auch der Engel aus dem Kind kleine Stücke. Und als sie hinzutraten, um von den heiligen Elementen zu empfangen, wurde dem (zweifelnden) Greis allein blutiges Fleisch gereicht, und er sah und fürchtete sich und rief laut: „Ich glaube, Herr, daß das Brot dein Leib ist und der Kelch dein Blut." Zu beachten ist hier, daß der Eintritt der Gegenwart Christi weder an die Epiklese noch an die Rezitation der Einsetzungsworte geknüpft ist, sondern schon an die Aufstellung der Gaben, die in der anatolischen Liturgie längst vor beiden erfolgt.

[31] Gregor. Nacianz. ad Amphiloch. ep. 171, Mi, P G 37, 280: . . . *μὴ κατόκνει καὶ προσεύχεσθαι καὶ πρεσβεύειν ὑπὲρ ἡμῶν, ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν Λόγον, ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος.*

der alten Kirche. Das schlichte Stoßgebet *Maranatha*, das bei den urchristlichen Abendmahlsfeiern zum erhöhten Herrn emporgesandt wurde, ist von den späteren Epiklesenformeln ebenso artverschieden wie von der römischen Konsekrationsformel. Der evangelische Spiritualismus wird in dieser nicht-sakramentalen Formel, die das Kommen des Herrn zur versammelten Gemeinde erfleht, das Ideal der eucharistischen Epiklese erblicken.

Die deklaratorisch-indikative Konsekrationsformel der römischen Liturgie trägt ähnlich wie die Epiklese der anatolischen Liturgie Mysteriencharakter; sie verrät aber zugleich den Einfluß jener streng objektiven, juridischen Denkweise, welche das Kennzeichen aller römischen Kircheninstitutionen ist. Sie ist eine relativ späte Schöpfung; sie gehört im Gegensatz zur Epiklese nicht mehr dem christlichen Altertum an[32], sondern entstammt jener Übergangsperiode vom Altertum zum Mittelalter, die in so mancher Hinsicht eine Vergröberung von Christentum und Kirche brachte[32b]. Die Zurückführung dieses Konsekrationsmodus auf die Übung der Apostel und die Einsetzung durch Christus ist eine der groben dogmatischen Fiktionen, welche die römische Kirche bis zum heutigen Tage aufrecht erhält. Es ist ein schweres Unrecht, wenn diese den schismatischen Griechen, die in ihre Gemeinschaft zurückkehren, die römische Konsekrationsauffassung aufzwingt und von ihnen eine Umgestaltung bzw. Entwertung ihrer viel älteren Epiklese fordert. Auf der anderen Seite läßt sich nicht verkennen, daß die römische Konsekrationsweise die Objektivität der Gegenwart Christi besser zum Ausdruck bringt als die morgenländische. Die Konsekration — der heiligste Akt der Eucharistie — ist hier aller Subjektivität entzogen; denn die die Elemente „heiligenden" Worte

[32] Mit Unrecht führen die katholischen Theologen, die ein begreifliches dogmatisches Interesse an der Ursprünglichkeit der römischen Konsekrationsform haben, die Stelle aus Justin Apol. I 66 (*τὴν δὶ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν . . . ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι*) als Zeugnis dafür an, daß schon im zweiten Jahrhundert mittels der Einsetzungsworte die Elemente konsekriert wurden. Unter dem „von Christus handelnden Gebetswort" ist nichts anderes zu verstehen als das große heilsgeschichtliche Dankgebet, von dem Justin kurz vorher spricht.

[32b] Daß Papst Gelasius I. es war, der die Epiklese aus dem römischen Kanon verdrängte, glaubt man daraus schließen zu können, daß in dem sog. Stowe-Missale des 7. Jahrhunderts der Meßkanon des vatikanischen Gelasianums sich mit der Überschrift findet: canon dominicus papae Gelasii. S. Watterich, Das Konsekrationsmoment 161, 274.

sind nicht Menschenworte, sondern Schriftworte, Worte des ewigen Gottessohnes selbst.

10. Die mannigfachen Elemente, welche der römische Kult umfaßt: das esoterische, archaische, ritualistische, das ästhetische, symbolische, dramatische und hierurgische sind alle sinnenfällige Ausdrucksformen des „Heiligen", des *Numinosum, Fascinosum, Mysterium tremendum*. Es gibt keine treffendere liturgische Illustration für die geniale religionsphilosophische These Rudolf Ottos als den katholischen Mysterienkult. Er ist eine sichtbare Inkarnation des „Heiligen". Das Schauervolle und Wundervolle, das Abdrängende und Anlockende, das Niederschmetternde und Berückende, das Ganz-andere und schlechthin Übermächtige, das Unfaßbare und Unaussprechliche — all diese Momente des „Heiligen" haben in der katholischen Mysterienliturgie sinnenfällige Gestalt angenommen. Dieser Mysterienkult ist aber nicht nur nach seiner objektiven Seite hin eine Veranschaulichung des göttlichen ἄρρητον und ἐπέκεινα, er weckt vielmehr immer von neuem in den Herzen der Mysteriengenossen die mystischen Urgefühle der heiligen Scheu und Bewunderung, des Erschauerns und Frohlockens, des Zitterns und Staunens. Die Symbol- und Zeichensprache, welche die Kirche in ihrem Kult redet, bringt auch den wenig empfindsamen Gemütern das Geheimnis der Überwelt nahe. Die katholische Mysterienliturgie läßt jedoch nicht nur in religiösen Durchschnittsmenschen die mystischen Uraffekte anklingen, sie bietet vielmehr gerade fein differenzierten mystischen Naturen die reichste Nahrung für ihr Innenleben. Sie ist die fast unerschöpfliche Quelle einer zarten und feurigen Kultmystik. Die Mystik ist vom katholischen Kult nicht loszutrennen, sie wurzelt in seinem Mysteriencharakter. In demselben Maße als in der katholischen Liturgie der Wortgottesdienst der Verkündigung und des freien Betens hinter die Mysterienfeier zurücktrat, wurde sie zur Trägerin einer esoterischen Mystik. Die Mystik fand im katholischen Mysterienkult mehr und mehr eine traute Heimat; denn er bot ihr all das, was sie verlangte: weltabgeschiedene Einsamkeit, heiliges Schweigen, stille Anbetung und selige Gotteinigung.

a) Gewiß ist die katholische Liturgie — wenigstens der Idee nach — durchaus Gemeindegottesdienst; nicht der einzelne, sondern die heilige Versammlung, ja, die gesamte ἐκκλησία tritt in unmittelbaren Umgang mit Gott und dem verherrlichten Christus. Dennoch hat die katholische Kirche es fertig gebracht, der gotthungrigen Einzelseele jene Stille und Einsamkeit, Abgeschiedenheit und Freiheit zu schenken,

deren sie für ihre Gottesgemeinschaft bedarf. Auch mitten in der Liturgie der Kirche ist eine φυγὴ μόνου πρὸς μόνον möglich. Eine katholische Kirche hat nicht nur viele stille Winkel, sie ist selbst ein stilles Gebetskämmerlein, in dem man verborgene Zwiesprache mit dem Ewigen pflegen kann. Mitten in der Schar der Beter steht der einzelne frei seinem Gott gegenüber. Der katholische Kult läßt dem einzelnen weit größeren Spielraum als der evangelische. Er läßt ihm Zeit für das eigene stille Betrachten und Anbeten; er läßt zwischen ihm und dem Liturgen eine Distanz, eine Distanz auch zwischen seinem Gebet und dem liturgischen Gebet; er bindet ihn nicht an das Wort des Priesters, sondern ermöglicht ihm ein freies Ausströmen seiner inneren Gedanken und Gefühle; auch dann, wenn der Fromme die heiligen Gebete des Priesters mitbetet, vermag er in die weiten und reichen liturgischen Formeln sein Innerstes hineinzugießen. Und so zahlreich und verschiedengestaltig die Sinnenreize sind, die von außen auf ihn einströmen, er kann jederzeit sich ihnen verschließen — μύειν — und sich nach innen kehren. So viele von den katholischen Frommen vergessen alle liturgische Pracht; Farben und Töne, Lichter und Klänge, alles entschwindet ihnen; und wenn der Celebrans das *sursum corda* anstimmt, dann fliegen sie empor in die Welt des Unsichtbaren und weilen in ihr, entrückt allem sinnlichen Geschehen[33]. Doch nicht nur die Schar der Gläubigen, die zumeist passiv der heiligen Mysterienfeier beiwohnt, hat Freiheit zu stillem persönlichen Gottesumgang, nein, auch der Liturg selbst vermag trotz aller äußeren Gebundenheit an das Ritual auf einsamen Höhenpfaden zu wandern. Es gibt Augenblicke in der Liturgie — vor und nach der Wandlung, beim *Memento* für die Lebenden und Toten, und nach der Kommunion — wo er innehält, die Hände faltet und stille für sich betet: *orat aliquantulum pro quibus orare intendit; quiescit aliquantulum in meditatione ss. sacramenti,* so weisen ihn sogar die Rubriken des Missale an. Auch die pflichtmäßige Rezitation der liturgischen Texte nimmt ihm nicht die Freiheit des persönlichen Gottesumgangs. Diese heiligen Texte sind ja so reich an lehren und tiefen Gedanken, daß sie immer neue religiöse Impulse auslösen. Auch schafft die häufige Rezitation der Gebete feste äußere Bahnen, in denen sich das innere Betrachten, Beten und Anbeten sicher bewegen kann. Dadurch, daß infolge einer gewissen Mechanisierung keine Energie mehr nötig ist,

[33] Der altchristliche Dichter Commodian sagt ausdrücklich vom Sursum corda, der Priester des Herrn spreche es, „damit Stillschweigen werde" (Mi, P. L. 5, 258).

um die liturgischen Gebete in sich aufzunehmen und zu verstehen, wird alle Energie frei, um bestimmte Einzelgedanken der Texte während der äußeren Rezitation betend weiterzuführen. Hier liegt ein merkwürdiger Parallelismus von gebundenem und freiem Gebet vor, besser gesagt: das feststehende Schema ist hier nur die Umrahmung und Hülle des freien Betens, der *oratio mentalis.* Nichts ist so verkehrt als die Annahme, die Bindung des Liturgen an die Texte des Missale sei an sich eine Hemmung oder Beeinträchtigung der persönlichen Andacht[34]. Der zelebrierende Priester am Atar kann während der Messe dieselbe Gebetseinsamkeit erlangen wie die um den Altar sich scharenden frommen Laien; ihm ist dieselbe Ablösung von allem äußeren kultischen Geschehen möglich wie den einzelnen Betern aus der Gemeinde.

b) Die stille Gebetsgemeinschaft der Seele mit dem Ewigen wird durch nichts so sehr gefördert wie durch das heilige Schweigen; denn im Schweigen redet der unendliche Gott; ἐπίθες δεξιὸν δάκτυλον ἐπὶ το στόμα καὶ λέγε· σιγή, σιγή, σιγή, σύμβολον θεοῦ ἀφθάρτου — so lauten die wunderbaren Worte einer antiken Mysterienliturgie[35]. Das Schweigen ist die Offenbarung des göttlichen ἄρρητον, darum ist das schweigende Gebet für den Mystiker der Gipfelpunkt alles Betens. Im Angesicht des Unendlichen verstummt alles Reden und Lallen des Menschengeistes. Als echte Mysterienliturgie hat gerade der katholische Gottesdienst dem Schweigen Raum gegeben. Jedes kirchliche Stundengebet beginnt und endet mit dem heiligen Schweigen. Knieend verharrt die Schar der Mönche in andächtiger Stille, bis der Hammerschlag des Abtes das Zeichen zum gemeinsamen Gebet oder zum Verlassen des Heiligtums gibt. Schweigend wird das heiligste aller Gebete, das Vaterunser, gesprochen. Bei dem Worte *Pater noster* verstummt der Mund, und er löst sich erst wieder bei der Bitte *et ne nos inducas in tentationem.* In lautlosem Schweigen liegen bei Beginn der Karfreitagsliturgie der Priester und seine Assistenten ausgestreckt vor dem Altar. Völliges Schweigen tritt ein, wenn in der Absingung der Passion die Worte verklungen sind: *Et inclinato capite tradidit spiritum.* Vor allem aber herrscht gänzliches Schweigen während des numinösesten Aktes der eucharistischen Feier, während der Konsekration.

[34] Freilich kann nicht geleugnet werden, daß die mechanische Rezitation der liturgischen Gebetstexte häufig zu einem gedankenlosen, handwerksmäßigen Plappern wird.

[35] A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1910², S. 6.

Orgel und Chorgesang verstummen, kein Ton regt sich in den weiten Räumen, unvernehmlich leise spricht der Celebrans die Herrenworte und nur das Altarglöcklein und die Turmglocke klingen schauererregend in diese majestätische Stille hinein und mahnen alle anwesenden Frommen, die Knie vor dem gegenwärtigen Gott zu beugen und in heiliger Versunkenheit ihn anzubeten. Erst wenn der letzte Glockenton verklungen, hebt leise die Orgel an und der Sängerchor ruft dem Heiland den Willkommgruß des *Benedictus* zu. Noch einmal tritt völliges Schweigen ein, wenn das *Pater noster* gesungen ist. Die Gemeinde soll innehalten und das köstlichste aller christlichen Gebete überdenken. Während die eigentliche Festliturgie nur einzelne Augenblicke des Schweigens kennt, durch welche der feierliche Gesang des Chores und des Priesters unterbrochen wird, stellen die *missae privatae,* genannt „Stillmessen", einen regelrechten *silent worship* dar. Kein Gesang, keine Orgel ertönt, nur vom Altar kommt das leise Gemurmel der priesterlichen Gebete und das Klingeln des Ministrantenglöckleins. Eine zaubervolle Stimmung liegt über diesem schweigenden Gottesdienst ausgebreitet — ein stummes Drama spielt sich am Altar ab. Diese Stillmessen sind die Lieblingsgottesdienste der mystischen Naturen, welche im heiligen Schweigen das Mysterium der unendlichen Gottheit kontemplieren.

c) Einsamkeit und Schweigen sind die Voraussetzung für die tief innerliche Anbetung des Göttlichen. Die Anbetung ist im religiösen Leben der numinose Akt κατ' ἐξοχήν. Der Mensch erfährt Gottes lebendige Gegenwart; in diesem Augenblick erkennt er die unendliche Größe des Göttlichen wie die unendliche Kleinheit des eigenen Ich, Gottes Macht und die eigene Ohnmacht, Gottes Majestät und die eigene Verworfenheit, Gottes Schönheit und die eigene Häßlichkeit, Gottes Liebe und die eigene Bosheit. Und er erzittert und erschauert ob des unendlichen Abstandes zwischen dem eigenen Ich und dem großen Gott. Aber zugleich frohlockt und jubelt er ob des unbegreiflichen Wunders, daß sich Gott zum armseligen Menschen herabbeugt. In tiefster Demut wirft er sich nieder und betet den Schöpfer an. In jeder Mysterienliturgie ist stets die feierliche Anbetung ein Höhepunkt. „Ich betete die Gottheit aus nächster Nähe an" — lautet das Schlußwort des Apulejus in seiner geheimnisvollen Schilderung seiner Einweihung in die Isisriten (Metamorphosen 11). Als Mysterienliturgie ist die römische Messe ein Gottesdienst der Anbetung. Nachdem das Wunder der Wesenswandlung geschehen, beugt der Priester die Knie

und zeigt die konsekrierte Hostie und den konsekrierten Kelch den Gläubigen, die auf die Knie sinken und mit tiefgebeugtem Haupte sich bekreuzigen. Der mehrfache priesterliche Genuflex zwischen Wandlung und Kommunion bekräftigt immer wieder die anbetende Demut und ruft der versammelten Gemeinde ein ernstes „Gott ist gegenwärtig" zu. Anbetend verharrt diese bis zu dem großen Augenblick, da die letzte Distanz zwischen Seele und Gott verschwindet und beide in Liebe sich einen.

d) Wie die Mystik von der Kontemplation und Adoration zur völligen Einigung fortschreitet, so zeigt auch die eucharistische Mysterienliturgie einen Fortschritt von der Anbetung zur Einigung. Der Empfang der heiligen Eucharistie ist als *communio*, als κοινωνία τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ (1. Kor. 10, 16), eine sakramentale Form der *unio mystica*. Die tiefste Sehnsucht aller Mystik, das συγγενέσθαι τῷ δαιμονίῳ, die ἕνωσις[36], erfüllt sich beim Genuß des eucharistischen Brotes. Der Mensch wird σύσσωμος καὶ σύναιμος τοῦ Χριστοῦ[37], er tritt ganz in die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Christus und wird dadurch *eius divinitatis consors* (Meßgebet beim Offertorium). Die Seele nimmt in sich die göttliche Lebenskraft auf, sie wird vergottet, himmlischer Wonnen, *coelestes deliciae* (Postcommunio des sechsten Sonntags nach Epiphanie), teilhaftig. Das was ihr einst ewig zuteil werden soll, der wonnevolle Gottesgenuß, das darf sie jetzt schon vorwegnehmen beim Empfang der *coelestia sacramenta: „divinitatis tuae sempiterna fruitio, quam pretiosi Corporis et Sanguinis temporalis perceptio praefigurat"* (Postcommunio des Fronleichnamsfestes).

Während die Konsekration der objektiv heiligste Augenblick der Messe ist, muß der Empfang der Eucharistie als der subjektiv heiligste Akt der Messe gelten. Sehnsüchtig harrt die Seele auf den Genuß der himmlischen Lebensspeise. Nachdem der Priester selbst

---

[36] Vgl. das Gebet aus der Liturgie der vorgeheiligten Elemente (Brightman, Eastern Liturgies, 349): „. . . damit wir mit reinem Gewissen, mit unbeschämtem Angesichte und mit erleuchtetem Herzen an diesen göttlichen Heiligungsmitteln teilnehmen und, von ihnen belebt, mit deinem Christus selbst, unserm wahren Gott, vereinigt werden (*ἑνωθῆναι αὐτῷ τῷ Χριστῷ*); . . . dadurch, daß dein Wort, o Herr, in uns wohnt und wirkt, sollen wir ein Tempel deines allheiligen und angebeteten Geistes sein (*ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν καὶ ἐμπεριπατοῦντος τοῦ Λόγου σου . . . γενώμεθα ναὸς τοῦ ἁγίου καὶ προσκυνητοῦ σου πνεύματος*).

[37] Cyrill. Jer., Cat. myst. 4, 3.

die Kommunion empfangen[38], öffnet er den Tabernakel, gleichzeitig betet der Altardiener im Namen der Kommuniongemeinde das Confiteor und der Priester erteilt ihr die Absolution, auf daß sie rein und heilig dem Allerheiligsten nahe. Dann ergreift er den heiligen Speisekelch und, eine Hostie über ihn hochhaltend, spricht er die Worte, mit denen der Täufer die Jünger auf Christum den Herrn hinwies: *„Ecce agnus Dei, ecce, qui tollit peccata mundi."*[38b] Die Gläubigen dürfen noch einmal den schauen, den sie gleich in ihr Herz aufnehmen sollen. Nun spricht der Priester im Namen der Kommunikanten dreimal den demütigen Ruf des heidnischen Hauptmanns: *„Domine non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea."* Noch einmal bekennt die Seele ihre ganze Unwürdigkeit zur Aufnahme des himmlischen Gastes. Dann treten die Frommen mit gefalteten Händen zur Kommunionbank, knien nieder, fassen das weiße Speisetuch und der Priester legt einem jeden von ihnen die Hostie auf die Zunge mit den Worten: *„Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam."* Mit dem christlichen Friedensgruß *„Pax vobiscum"* entläßt er die Schar der Kommunikanten, welche nach einer ehrfürchtigen Kniebeuge zurückkehren an ihre Plätze und in tiefer Andacht Dank sagen für das himmlische Gnadengeschenk, das ihnen zuteil geworden ist, für die beseligende ἕνωσις mit dem Göttlichen.

11. Heilige Einsamkeit, heiliges Schweigen, ehrfürchtige Anbetung des gegenwärtigen Christus, selige Einigung mit ihm — all das macht die Eucharistiefeier zu einer mystischen Größe. Jeder fromme Katholik, der andächtig am heiligen Meßopfer teilnimmt, erfährt etwas von dem Geheimnis der Mystik. Und doch, die „Mystik" der katholischen Liturgie ist nicht identisch mit jener Sakramentsmystik, wie sie in der klassischen Epoche des Mittelalters emporblühte, und wie sie heute allenthalben in den katholischen Kirchen lebt (s. u. S. 517 ff.). Die liturgische Mystik, jene große Schöpfung des christlichen Altertums, unterscheidet sich von der Sakramentsmystik des Mittelalters

[38] Die obige Darstellung bezieht sich auf die Kommunionspendung als Glied der Liturgie. Daß die außer- und unliturgische Kommunionspendung heute häufiger ist als die liturgische, ist unten (S. 425) näher ausgeführt.

[38b] In den anatolischen Liturgien hält der Priester das heilige Brot hoch mit dem Ausruf: *τα ἅγια τοῖς ἁγίοις*, den die Gemeinde beantwortet: *εἷς ἅγιος εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός* (so schon Cyrill. Jerus. Cat. myst. V 19; weitere Stellen bei Brightman, Eastern Liturgies).

durch ihren entschiedenen Gemeinschaftscharakter. Die Kommunion ist innerhalb der Liturgie nicht das selige Einswerden einer Einzelseele mit dem göttlichen Heilande, ihrem himmlischen Bräutigam, sondern die κοινωνία der gesamten Christusgemeinde mit ihrem erhöhten Herrn. Ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν — in diesen Worten des Völkerapostels (1. Kor. 10, 17) ist der Gemeinschaftssinn der Eucharistie mit unübertrefflicher Klarheit ausgesprochen. Die alte Kirche hat diesen sozialen Charakter der Eucharistiefeier treu bewahrt und niemals einen ausschließlichen Individualismus beim Sakramentsempfang aufkommen lassen. Noch Thomas von Aquino nennt die Eucharistie das *sacramentum totius ecclesiasticae unitatis* (S. Th. III q 83 a 4). Und in der Liturgie als solcher ist dieser Gemeinschaftscharakter für alle Zeiten festgelegt; die der alten Zeit entstammenden Dankgebete nach der Kommunion (genannt Postcommunio) sind im „Wir-Stil" abgefaßt (nur die für den Priester bestimmten Gebete vor und nach der Kommunion, die jüngsten, dem X. Jahrhundert entstammenden Bestandteile des Kanons, sind individuell gefaßt). Die in der Liturgie investierte Mystik ist darum Gemeinschaftsmystik; in ihr verwirklicht sich immer wieder der große paulinische Gedanke vom *corpus Christi mysticum*, in dem alle Glieder in unzertrennlichem organischen Zusammenhang verbunden sind[39].

Die mystische Gemeinschaft der Liturgie erstreckt sich jedoch nicht nur auf die lebenden Frommen, die über den ganzen Erdenrund zerstreut sind, sie reicht vielmehr hinüber in die Welt des Jenseits. Die *communio sanctorum* umfaßt ja nicht nur die Gläubigen auf dieser Erde, sondern auch die von hinnen Geschiedenen, die Seligen des Himmels wie die Leidenden des Reinigungsortes. Erst die dreifache Kirche: die *ecclesia militans*, die *ecclesia triumphans* und die *ecclesia patiens* bildete das große *corpus Christi mysticum*. In der Liturgie schließt sich diese Dreiheit zur lebendigen Einheit zusammen; die Gläubigen treten in innige Gemeinschaft mit den Brüdern, die ihnen vorangeeilt in die Ewigkeit: mit den Vollendeten, die vor Gottes Angesicht stehen, und den Unvollendeten, die in schmerzlicher Sehnsucht nach dem Eingang in die göttliche Herrlichkeit verlangen. Dieser mystische Kontakt mit der „Kirche des Jenseits" vollzieht sich im Gebet. Betend

[39] Vgl. die ausgezeichnete Schrift von Traugott Schmitt, Der Leib Christi, eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken, Leipzig 1917.

gedenkt die das eucharistische Opfer feiernde Gemeinde aller Heiligen, die zur ewigen Gottesanschauung gelangt sind und die nun unsichtbar den Altar umstehen. Das große Schuldbekenntnis beim einleitenden Stufengebet erfolgt vor allen Heiligen des Himmels; sie alle werden zu Zeugen der menschlichen Sündhaftigkeit aufgerufen und angefleht, Fürbitte einzulegen beim ewigen Richter.

Confiteor Deo omnipotenti, beatae Mariae semper virgini, beato Michaeli archangelo, beato Joanni baptistae, sanctis apostolis Petro et Paulo, omnibus sanctis et tibi, pater (vos, fratres), quia peccavi nimis cogitatione, verbo et opere, mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa. Ideo precor beatam Mariam semper virginem, beatum Michaelem archangelum, beatum Joannem baptistam, sanctos apostolos Petrum et Paulum, omnes sanctos et te, pater (vos, fratres), orare pro me ad Dominum Deum nostrum.

Wiederum blickt die Gemeinde ehrfurchtsvoll auf die Scharen der Heiligen, nachdem die für die Eucharistie bestimmten Gaben Gott dargebracht sind. Die Gabendarbringung dient nicht nur dem Gedächtnis des Herrn, sondern auch der Ehrung seiner Getreuen.

Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini nostri et in honorem beatae Mariae semper virginis et beati Joannis Baptistae et sanctorum apostolorum Petri et Pauli et istorum et omnium sanctorum, ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem, et illi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam agimus in terris.

Mit der unzähligen Schar der Engel vereint sich die betende Gemeinde beim eucharistischen Dankgebet; weil ihr eigener Lobpreis so schwach ist, darum ruft sie alle himmlischen Chöre zum feierlichen Gotteslob und zum anbetenden Trisagion auf.

Et ideo cum angelis et archangelis, cum thronis et dominationibus cumque omni militia coelestia exercitus hymnum gloriae tuae canimus sine fine dicentes: Sanctus, sanctus, sanctus. . .

Unmittelbar vor der heiligen Handlung ehrt nochmals die Kirche das Andenken der Heiligen — die Apostel und die ältesten Märtyrer nennt sie sogar mit Namen — und erfleht ihre Fürbitte.

Communicantes et memoriam venerantes in primis gloriosae semper virginis Mariae, genetricis Dei et Domini nostri Jesu Christi, sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum . . . (folgen die Namen) et omnium sanctorum, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio.

Wenn dann die konsekrierten Elemente auf dem Altare ruhen, dann betet die feiernde Gemeinde nicht nur um die sakramentale Gemeinschaft mit Christo, sondern auch mit allen seinen Heiligen; sie will ein Glied des großen Leibes Christi sein, in dem alle eins sind.

Nobis quoque peccatoribus famulis tuis de multitudine miserationum tuarum sperantibus partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martyribus ... (folgen die Namen), intra quorum nos consortium non aestimator meriti, sed veniae quaesumus, largitor admitte".

Kaum ist das Gebet des Herrn verklungen, da gedenkt die *ecclesia militans* nochmals des Fürbittgebets der *ecclesia triumphans:*

„Libera nos quaesumus Domine, ab omnibus malis, praeteritis, praesentibus et futuris, et intercedente beata et gloriosa semper virgine Dei Genetrice Maria cum beatis apostolis tuis Petro et Paulo atque Andrea et omnibus sanctis, da propitius pacem in diebus nostris: ut ope misericordiae tuae adiuti et a peccato simus semper liberi, et ab omni perturbatione securi."

So zieht sich durch die ganze Meßliturgie der hehre Gedanke von der *communio sanctorum,* der lebendigen Gemeinschaft mit denen, die zur ewigen Gottesanschauung gelangt sind. Der Blick der ἐπίγειος ἐκκλησία richtet sich immer wieder auf die οὐράνιος ἐκκλησία. Auch diese Kirche des Jenseits ist eine Kirche der Beter; die Heiligen beten ohne Unterlaß. Aber sie rufen nicht nur unaufhörlich der ewigen Majestät das anbetende dreimal — Heilig zu, nein, sie bitten auch für die Kirche auf Erden. Sie gehen nicht auf in dem brünstigen Genuß der ekstatischen Gottesschau, nein, sie nehmen innigen Anteil an den Kämpfen, Leiden und Nöten ihrer Brüder hier unten. Die Seligkeit der Vollendeten besteht nicht nur in der vollkommenen Gottesliebe, sondern auch in der vollkommenen Bruderliebe. Diese Bruderliebe atmet sich notwendig im Fürbittegebet aus; die Fürbitte ist ja eine *invisibilis compages caritatis* schon im Diesseits unter den Menschen, erst recht unter den Heiligen des Himmels. Das ist die große Idee der *intercessio sanctorum,* von der die ganze Liturgie erfüllt ist. Sie hat nichts zu tun mit der vulgären Anrufung der Heiligen als den Nothelfern — kein einziges Gebet der Messe wendet sich in direkter Du-Form an die Heiligen; sie hat auch nichts zu tun mit einem Umstimmen Gottes durch besonders Bevorzugte. Auch hier gilt das Wort: „Euer Vater weiß, was ihr bedürfet, ehe ihr ihn bittet" (Matth. 6, 8). Die Fürbitte der Heiligen ist nur die echt menschliche Form ihrer dauernden Bruderliebe. Das klassische Ideal der katholischen Heiligenverehrung findet seinen klaren Ausdruck in der Liturgie.

Das Gebet ist das große *vinculum caritatis* zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Kirche. Durch das Gebet tritt die streitende Kirche auch in Verbindung mit der leidenden. *„Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur"* (2. Makk. 12, 46). Dieser Satz der spätjüdischen Frömmigkeit erlangte auch im alten

Christentum Gültigkeit sowie die Hoffnung auf die unmittelbare Nähe des Endgerichts und des Endreiches zu schwinden begann und an die Stelle der jüdisch-urchristlichen Eschatologie die hellenistische Jenseitsauffassung trat. Schon Tertullian und Cyprian bezeugen das Fürbittegebet für die Toten beim eucharistischen Opfer (s. u. S. 423 Anm.). Niemand kennt das Schicksal der dahingeschiedenen Seelen; dunkel und gefahrvoll ist der Pfad, den die ihrer leiblichen Hülle entkleidete Seele beschreiten muß. Die Fesseln der Sünde hemmen sie beim Aufstieg in die Welt des Lichtes; die Mächte des Bösen umlauern sie, ein tiefer Abgrund droht sie zu verschlingen, ruhelos irrt sie umher, dürstend und schmachtend auf wasserlosem Lande. Aus diesen Vorstellungen heraus — deren Herkunft aus der altägyptischen Jenseitslehre der Religionshistoriker unschwer erkennen kann — betete die alte Kirche für ihre Toten, daß sie errettet würden aus diesen Gefahren und hingeführt an den Ort der Erquickung, des Lichtes und Friedens. Ihre Gebete haben sich unverändert in der römischen Liturgie erhalten[39b]. In der Totenmesse betet der Priester:

„Absolve, Domine, animas omnium fidelium defunctorum ab omni vinculo delictorum et gratia tua illis succurrente mereantur evadere iudicium ultionis et lucis aeternae beatitudine perfrui" (Tractus). „Domine Jesu Christe, rex gloriae, libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu, libera eos de ore leonis, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum, sed signifer sanctus Michael[40] repraesentet eas in lucem sanctam . . ." (Offertorium).

Und bei jedem Meßopfer gedenkt der Priester nach der Wandlung der dahingeschiedenen Brüder in folgendem gedankentiefen Gebet:

„Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum N. N., qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur."

Bei keiner kirchlichen Tagzeit versäumt die Kirche den Segenswunsch auszusprechen:

„Fidelium animae per misercordiam Dei requiescant in pace."

In diesen uralten Gebeten, deren Bilder und Vorstellungen durchaus der vorchristlichen Welt entstammen, betete die Kirche auch dann für die Toten, als ihre Jenseitsvorstellungen sich gewandelt, besser gesagt, sich vertieft hatten. An die Stelle der gefahrvollen Fahrt der Seele durch die Unterwelt trat der Aufenthalt im Reinigungsort, im

[39b] Über die katholischen Jenseitsvorstellungen vgl. die reichhaltigen und lichtvollen Ausführungen bei Friedrich von Hügel, The mystical element of religion I 182—258, besonders 231 ff.

[40] Michael vertritt hier die Stelle des Ἑρμῆς ψυχοπόμπος.

Fegfeuer. Auch diese Vorstellungen wurden von großen christlichen Frommen sublimiert; sie suchten die läuternden Feuerqualen in der inneren Scham der ihrer Sünde bewußten Seele. Aber diese Umbildung des Jenseitsgedankens änderte nichts an der betenden Fürsorge für die Toten. Weil die brüderliche Liebe vor Gott kein anderes Mittel hat als das des fürbittenden Gebets, darum hat die Fürbitte für die Toten ihr inneres Recht im christlichen Gebetsleben. Die Fürbitte vereint die Gott schauenden Heiligen im Himmel mit den auf Erden Streitenden, sie vereint in gleicher Weise die in der Welt Kämpfenden mit den im Purgatorium Leidenden. Durch das stete Gedächtnis der fürbittenden Heiligen und durch das Gebet für die Toten schlägt die Liturgie die Brücke hinüber ins geheimnisvolle Reich des Jenseits und verbindet die lebenden Gläubigen aufs innigste mit den Dahingeschiedenen, den Heiligen wie den „armen Seelen". Die streitende, leidende und triumphierende Kirche vereinigen sich zur *una sancta*. Wie nirgends sonst wird in der eucharistischen Liturgie das große, Diesseits und Jenseits umfassende *corpus Christi mysticum* offenbar.

* * *

Die Mysterienliturgie der abendländischen Kirche ist ein grandioses Gebilde. Wohl vermag die Liturgie der Ostkirche in ihrer wundervollen Geschlossenheit und in ihrem tief geheimnisvollen Charakter das liturgisch empfängliche Gemüt noch stärker zu fassen. Wer die beiden Liturgieformen auf sich wirken läßt und sie innerlich durchlebt, wird zunächst der anatolischen Form ohne Bedenken den Vorzug geben. Auch hat die östliche Liturgie mit ihren Preisgebeten und Ektenien, ihrer Epiklese und ihren uralten Responsorien das gottesdienstliche Erbe der alten Kirche viel treuer bewahrt als die abendländische. So groß auch der Unterschied einer orientalischen Messe mit ihrem bühnenhaften ἄδυτον, ihrer mysteriösen Feierlichkeit und ihrem priesterlichen Zeremoniell von einer alten christlichen εὐχαριστία sein mag, sie entspricht in ihrem Aufbau und ihren Texten viel mehr dem Gottesdienst der alten und ältesten Kirche wie die römische Liturgie. Dennoch kann sie an Mannigfaltigkeit sich mit der römischen nicht messen. Die große Dramatik des Kirchenjahres kommt in der abendländischen Liturgie ganz anders zur Geltung als in der anatolischen. Während die östliche Liturgie eine beinahe statische Unbewegtheit besitzt, zeigt die abendländische stete Bewegung und

rhythmischen Wechsel. In ihrer lebendigen Variabilität vermag sie dem individuellen Frömmigkeitsleben des Abendländers auf die Dauer reichere Anregung zu geben als die orientalische Liturgie in ihrer immer gleich zauberhaften Schönheit.

Trotz der dramatischen Beweglichkeit ist der römische Mysterienkult wie der anatolische eine streng einheitliche, objektive Größe. So reich und vielgestaltig auch das subjektive Frömmigkeitsleben sein mag, das sich täglich von neuem an der Liturgie entzündet, die Liturgie selbst ist ein überindividuelles, allen Schwankungen und Veränderungen des subjektiven Gefühls vollkommen entzogenes Gebilde. Auch auf den römischen Gottesdienst läßt sich die Kontrastformel anwenden, mit der Augustinus die polare Gegensätzlichkeit im göttlichen Wesen bezeichnet: „*Semper agens, semper quietus*". Trotzdem die Liturgie eine große Handlung, stete *actio* ist, hat in ihr der einzelne Mensch, der Priester wie der Laie, nichts Neues zu schaffen und zu gestalten. Die gegebene Form ist sakrosankt und unveränderlich wie ein heiliges, unverbrüchliches Gesetz. Ob dieser starren Gebundenheit mag die Liturgie dem einzelnen oft als hemmende Fessel erscheinen; anderseits aber erweist sich gerade diese Bindung als eine unschätzbare Wohltat für den Liturgen wie für die Gemeinde. Eine liturgische Form, die einer klassischen Epoche der christlichen Religion entstammt, an deren Ausbildung Jahrhunderte gearbeitet und die durch Jahrhunderte hindurch Menschen religiöse Nahrung gegeben, eine solche Form birgt mehr Leben und größeren Reichtum in sich als eine religiöse Augenblicksschöpfung — und mag diese auch aus stärkster innerer Erregung geboren sein. Eine solche unveränderliche Form schlingt das Band der Einheit um Vergangenheit und Gegenwart, sie verbindet die verschiedenen Klassen und Stände, Völker und Nationen. Der hehre Gedanke der *ecclesia una* wird sichtbar in der einheitlichen Form der Liturgie. Die paulinische Mahnung an die römische Gemeinde, „einmütiglich mit einem Munde Gott, den Vater Jesu Christi zu preisen" (Rom. 75, 6), hat sich im liturgischen Gebet der römischen Kirche buchstäblich erfüllt. Dieselben klangvollen Dank- und Bittgebete, welche die römischen Christen in der Zeit der Völkerwanderung zu Gott emporsandten, werden heute auf der ganzen Welt gebetet, in Island wie in Australien, in Japan wie an der Westküste Amerikas. Völker und Kulturen sind gekommen und gegangen, das äußere, das soziale, das geistige Leben hat sich gewandelt, aber das Gebet der Kirche ist unverändert geblieben. Und wenn katho-

lische Völker und Nationen sich bekriegten und in Haß sich zerfleischten, das Einheitsband der Liturgie konnte nie zerrissen werden; im liturgischen Gebet vereinten sich allezeit die streitenden christlichen Brüder. Wie mit tausend Zungen betet und verkündet die Liturgie ohne Unterlaß: *Ut omnes unum!*

In ihrer majestätischen Objektivität ist die Liturgie ein Symbol des Göttlichen selbst; denn dieses ist hoch erhaben über alle Subjektivität frommen Denkens, ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως (Plotin). Das jeder menschlichen Willkür enthobene δρώμενον und λεγόμενον des Mysterienkultes verkörpert sinnenfällig das Geheimnis des Übermenschlichen, Göttlichen. Die Mysterienliturgie ist ferner — so paradox das zunächst klingt — eine große Predigt der *gratia sola.* Priester und Gemeinde haben als einzelne nichts zu tun, die Kirche als Trägerin aller heiligen Kräfte, als mystische Gesamtpersönlichkeit handelt und redet, wirkt und betet[41]; und diese mystische Gesamtpersönlichkeit ist Christi Leib, Christus selbst; der Gottessohn ist letzten Endes der große Liturge, der Hohepriester; er tauft, er opfert, er gibt sich als Seelenspeise hin, er läßt Sünden nach, er gibt seine Vollmacht weiter[42]. Der am Altar wirkende Liturg ist nur sein Werkzeug, der am Altar betende Priester ist nur sein Sprachrohr. Das Menschlich-Allzumenschliche hat in der Mysterienliturgie keinen Platz: der die Eucharistie feiernde Priester mag der größte Sünder sein, mit allen menschlichen Schwächen behaftet — in der Liturgie ist er seiner menschlichen Armseligkeit entkleidet, bekleidet mit der δόξα des ewigen Gottessohnes, der ihn zu seinem Stellvertreter erkoren.

Die strenge Objektivität macht den katholischen Mysterienkult fähig, Träger des göttlichen Geheimnisses zu sein. Sie ist der tiefste Grund für die wunderbare Wirkung, die er gerade heute auf die Geisteswelt auszuüben vermag. Je mehr die Geisteskultur eines Zeitalters hineingerissen ist in den Strudel des Subjektivismus, desto imponierender wirkt jene vollkommene Objektivität, wie sie der Katholizismus in seinem Dogma, seiner Verfassung und seiner Liturgie verkörpert. Eine solche Objektivität öffnet einer subjektivistisch zerrissenen Geisteswelt den Zugang zum Göttlichen; denn das Göttliche ist das Objek-

[41] Vgl. Thomas von Aquino, S. Th. III q. 87 a. 7: „Sacerdos consecrans eucharistiam hoc agit in persona totius ecclesiae; . . . sacerdos in missa in orationibus quidem loquitur in persona ecclesiae."

[42] Vgl. o. S. 120.

tivste, τοῦ ὄντος ὄν, *ens realissimum*. Die Begeisterung für die katholische Liturgie, welche heute weite Kreise der deutschen Geisteswelt erfaßt hat, ist geboren aus dem Überdruß an dem zersetzenden religiösen Subjektivismus, wie er gerade durch den liberalen Protestantismus gefördert worden war.

Die Größe, der Reichtum und die Schönheit der katholischen Liturgie ist der heutigen Generation von neuem aufgegangen. Die katholische Christenheit des Mittelalters und der nachreformatorischen Zeit gab die Liturgie als fertige Größe weiter, so wie sie dieselbe aus dem ersten Jahrtausend überkommen hatte; aber sie hatte zu ihr nicht jenes innere Verhältnis wie das christliche Altertum. Die mittelalterliche wie die nachtridentinische Frömmigkeit war entschieden individualistisch. Wohl steht die mittelalterliche wie die neuzeitliche Hochfrömmigkeit des Katholizismus — die germanische und romanische Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts genau so wie die spanische Mystik des 16. Jahrhunderts und die ignatianisch-jesuitische Willensfrömmigkeit — in einer innigen Beziehung zum eucharistischen Kult[43]; Messe, Kommunion und Andacht zum Altarsakrament sind für sie der Haupthebel des inneren Lebens. Desgleichen spielt auch in der Volksfrömmigkeit des zweiten Jahrtausends das Altarsakrament eine überaus wichtige Rolle (s. o. S. 176 f.). Aber der große Gemeinschaftsgedanke der altkirchlichen Liturgie ist allen diesen Ausprägungen der katholischen Frömmigkeit fremd. Dadurch, daß die individuelle Frömmigkeit nicht mehr in und mit der Liturgie lebte und sie ganz durchblutete, mußte diese von selbst verblassen und erstarren. Die Liturgie wurde mehr und mehr als eine große gesetzliche Institution betrachtet, unter die man sich beugen mußte wie unter das Kirchenrecht; sie war nicht die stets strömende Quelle des persönlichen religiösen Lebens. Die individuelle Frömmigkeit aber schuf sich in mehr oder weniger losem Anschluß an bestimmte Momente der Liturgie — die Adoration der Hostie, die Kommunion, das kirchliche Fürbittgebet für Lebende und Tote — neue kultische Formen, die wohl äußerlich als liturgisch erscheinen, in Wirklichkeit aber der Liturgie Abbruch tun, ja teilweise mit ihrem Geiste unvereinbar sind.

Die vulgäre Frömmigkeit betrachtete das Meßopfer als ein bestimmten Einzelzwecken dienendes Opfer im antiken Sinn des Wortes

[43] Duns Scotus sagt mit Recht: „Quasi omnis devotio in ecclesia est in ordine ad illud sacramentum" (IV d 8 q. 1, 3).

(s. o. S. 178 f.). Diese unterchristliche Vorstellung hat das Aufkommen der Privatmessen wenn nicht bedingt, so doch stark befördert[44]. Allmählich entstand so die Sitte, daß ein jeder Priester täglich das Meßopfer feierte und seine Gnadenfrüchte bestimmten lebenden und toten Menschen „applizierte", wie der rohe kirchliche Terminus lautet. Wohl fehlte es nicht an einer Opposition der geläuterten Frömmigkeit gegen diesen Rückfall in das primitive Opferritual; noch Franz von Assisi verbietet den Priestern unter seinen Jüngern das Lesen von Privatmessen; in jedem Konvent darf täglich nur eine Messe gefeiert werden, an der alle Ordenspriester wie Laienbrüder teilnehmen sollen[45]. Aber die Volkssitte war stärker als die reinere Frömmigkeit.

[44] Die Entstehung der Privatmesse ist von der Liturgiegeschichte nicht hinreichend aufgedeckt. Allem Anschein nach haben mehrere Momente zusammengewirkt: 1. Die Bischöfe einer Gemeinde pflegten auch außerhalb derselben, zumal auf Reisen, das Meßopfer für diese darzubringen (vgl. die Bestimmungen der Synode von Arles, 316, Mansi, Collectio conciliorum II, 469: „De episcopis perigrinis, qui in urbem solent venire, placuit iis locum dari, ut offerant". — 2. Um den Einsiedlern die Teilnahme an der Eucharistie zu ermöglichen, kamen schon in der alten Mönchszeit die „Kellienpriester" in ihre Klausen, um die Liturgie zu feiern. Vit. patrum V 9, 11: „Ad quendam solitarium venit presbyter cuiusdam basilicae, ut consecraret ei oblationem ad communicandum." Weitere Stellen bei J. Hörmann, Untersuchung zur griechischen Laienbeicht, 1913, 230. — 3. Für bestimmte konkrete Zwecke einzelner Gemeindeglieder wurde das Meßopfer privatim — bisweilen auch in ihren Häusern — dargebracht (sogenannte missa votiva). So berichtet Augustinus (Sermones), daß in einem Hause, das von bösen Geistern heimgesucht war, die Eucharistie gefeiert wurde, um diese zu verscheuchen. — 4. Vor allem aber wurde seit alter Zeit beim Ableben eines Gemeindemitgliedes und am Jahrestage seines Todes das Opfer dargebracht. Vgl. Tertullian, de cor. 4: „Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus." Cyprian ep. I 2: „Non offertur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebratur, neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece." — 5. In den abendländischen Klöstern entstand allmählich die Sitte, daß jeder einzelne Mönchspriester täglich als Privatdevotion die Messe feierte. Alle diese Momente erklären die heutige Gewohnheit, nach der jeder Priester täglich das Meßopfer darzubringen pflegt. Gregor der Große redet bereits von missae quotidianae, bei denen die meisten Gebete nur leise gesprochen werden (ep. 12; Mi, P L 77, 956). Mit dem Umsichgreifen der Privatmesse geht Hand in Hand die Errichtung von Nebenaltären in den Stifts- und Kathedral-, später auch in den Pfarrkirchen. Schon zur Zeit Gregors des Großen besaß eine gallische Kirche dreizehn Altäre (ep. lib. VI 49), der Bauriß des Klosters St. Gallen von 820 weist siebzehn Altäre auf dem Kirchplan auf. Die Höchstzahl dürfte der Magdeburger Dom mit 48 Altären erreichen. Vgl. Nikolaus Müller, Altar RE I, 391 ff.

[45] „Moneo praeterea et exhortor in Domino, ut in locis in quibus fratres morantur, una tantum missa celebretur in die secundum formam sanctae ecclesiae.

Überdies begünstigte der Individualismus der Mystik die Privatmessen, welche dem zelebrierenden Priester den stillen Umgang mit dem Allerheiligsten ermöglichte. Wohl war die Mystik dazu fähig, die Privatmessen zu läutern und zu veredeln, indem sie ihr den paganen Charakter nahm und sie in die Sphäre der Hochfrömmigkeit emporhob. Aber der altchristliche Gedanke von der gemeinsamen Eucharistiefeier war entschwunden. Der völlige Abfall von dem gottesdienstlichen Ideal der alten Kirche wird durch nichts deutlicher als durch das gleichzeitige Lesen mehrerer Messen in einer und derselben Kirche[46]. Wer am Morgen in eine großstädtische oder in eine Klosterkirche kommt, der sieht hier an fast allen Altären Messe lesende Priester[47]. Der eine Priester liest das Evangelium, der andere betet das *Sanctus*, der dritte hebt die Hostie empor, der vierte feiert die Kommunion, der fünfte erteilt den Segen. Zu dem verwirrenden Vielerlei, welches das Auge schaut, tritt dann das störende Klingeln der Altardiener. Hier ist nicht nur jede Einheitlichkeit des Gottesdienstes zerstört, sondern — schon durch das ständige Klingeln der Ministrantenglöcklein an den verschiedenen Altären — die innere Sammlung der Frommen aufs schwerste gehemmt. Ein Christ der ersten Jahrhunderte, der in eine solche Kirche käme, wäre außerstande, hier irgend einen Zusammenhang mit der altchristlichen Eucharistie zu entdecken; und er würde es als Blasphemie empfinden, wenn man auf seine Frage hin diese vielen einzelnen „Kauf"- und „Winkelmessen" als das δεῖπνον κυριακόν bezeichnete.

Wie der priesterliche Opferakt sich von der Gemeindefeier entfernte, so löste sich auch die Kommunion von der eucharistischen Liturgie mehr und mehr los. Wohl kannte schon das alte Christentum die private Kommunion, aber diese war nur eine Ausnahme und wurde nur solchen gespendet, denen die Teilnahme an der gemeinsamen Eucharistiefeier verwehrt war. Im Mittelalter aber begann die Kirche

Si vero plures in loco fuerint sacerdotes, sit per amorem caritatis alter contentus audita celebratione alterius sacerdotis, quia praesentes et absentes replet, qui eo digni sunt, Dominus Jesus Christus" (Ep. ad cap. gen. 3; Böhmer, Analekten 60).

[46] Das Volk glaubt, durch das gleichzeitige Anhören mehrerer heiliger Messen weit höhere Gnadengaben Gottes zu empfangen als durch die Teilnahme an einer einzelnen. Die grobvulgäre Auffassung multipliziert die göttlichen Gnaden.

[47] Es ist eine seltsame Inkonsequenz, daß die Privatmessen auch in jenen Benediktinerklöstern, die an der Spitze der liturgischen Bewegung stehen, noch im Schwange sind. Gerade in dieser Hinsicht müßte die liturgische Bewegung ihren ernsten Willen zum liturgischen Ideal der alten Kirche bekunden.

auch außerhalb der Messe die Kommunion den Gläubigen auszuteilen: insbesondere wurde der liturgische Hauptgottesdienst an den Sonntagen nunmehr allenthalben ohne Kommunion gefeiert. Heute wird die Kommunion gewöhnlich bei der frühen Morgenmesse gereicht, fast häufiger aber noch vorher oder nachher, was ein liturgisches *horrendum* ist. Der Priester tritt im Meßgewand an den Altar, öffnet den Tabernakel, spricht die üblichen Gebete (s. o. S. 414) und „speist" dann die Kommunikanten „ab" (wie der süddeutsche Ausdruck lautet). Dann liest er die Messe und nachdem er diese vollendet, reicht er anderen, die mittlerweile gekommen sind, die Eucharistie. Häufig kommt es auch vor, daß er außerhalb des Meßopfers, nur mit Chorhemd und Stola bekleidet, einem oder mehreren Gläubigen die Kommunion spendet und sogleich wieder den Altar verläßt. Hier fehlt jede Beziehung von Kommunion und eucharistischem Opfer, von Kommunion und Liturgie.

Wie der Kommunionsempfang, so hat sich auch die Adoration des Allerheiligsten aus dem Zusammenhang der Meßfeier losgetrennt und verselbständigt. Die abendländische Christenheit des ersten Jahrtausends kannte eine Adoration der heiligen Elemente nur innerhalb der Liturgie. Das konsekrierte Brot wurde nur als Viaticum für Sterbende, nicht zum Zwecke der privaten Anbetung aufbewahrt. Seit der zweiten Hälfte des Mittelalters wird bei mannigfachen Anlässen die in der Messe konsekrierte und im Tabernakel aufbewahrte Hostie entweder offen in der Monstranz oder verhüllt in der Pyxis den Gläubigen zur Schau gestellt *(expositio Sanctissimi)* oder in feierlicher Prozession umhergetragen. Aber auch während der Messe ist nicht selten das Sanctissimum exponiert — wohl die größte liturgische Absurdität im heutigen katholischen Gottesdienstleben. Dadurch, daß der eucharistische Christus von Anfang der Messe an schon „ausgesetzt" wird, ist im Grunde die ganze Wandlung illusorisch gemacht.

Alle diese Erscheinungen — Privatmesse, Privatkommunion, Exposition des Sanctissimums — begründen den denkbar schärfsten Gegensatz der heutigen römischen Liturgie zur altkirchlichen. Aber noch in anderer Hinsicht zeigt sich, daß die römische Messe, die *missa privata* wie die *missa sollemnis*, den ursprünglichen Charakter der Eucharistiefeier so gut wie verloren hat. Die Gemeinde ist — in den Stillmessen stets, in den Hochämtern zumeist — zur völligen Passivität verurteilt. Die Responsorien werden leise vom Altardiener gesprochen oder vom Sängerchor gesungen; dadurch kann der für

den Gemeindegottesdienst grundlegende Kontakt von Liturg und Volk überhaupt nicht zustande kommen. Überdies werden auch in der *missa cantata* die liturgischen Gebete, zumal die des Kanons (d. h. des Meßteils vom *Sanctus* bis zur *Communio*) größtenteils vom Priester leise gesprochen. Endlich schließt die Fremdheit der lateinischen Kirchensprache eine unmittelbare Anteilnahme der ganzen Gemeinde an dem priesterlichen Gebet aus. Das Volk ist — auch in den romanischen Ländern — außerstande, die vom Priester gesungenen Gebete und Lektionstexte auch nur einigermaßen zu verstehen. Was es günstigstenfalls verstehen kann, das sind die regelmäßigen Responsorien und die Texte des Sängerchors. Alle diese Umstände rauben auch dem feierlichen Amte, dem regulären Sonntagsgottesdienst einer Gemeinde, den Charakter eines Gemeindegottesdienstes. Mögen auch die katholischen Gläubigen vom Gang der heiligen Handlung unterrichtet und so den wichtigsten Akten des Priesters mit Aufmerksamkeit zu folgen imstande sein, es bleibt immer eine Kluft zwischen ihnen und dem Celebrans bestehen. Jene innige Gemeinsamkeit des Betens und Handelns, welche dem altchristlichen Gottesdienst sein Gepräge verlieh, ist im Laufe der Jahrhunderte dem römischen Gottesdienst entschwunden[48]

Der Vergleich des gottesdienstlichen Lebens der heutigen Kirche mit dem der alten Kirche lehrt deutlich, wie die alte Mysterienliturgie erstarrt, entartet und überwuchert ist. Das gottesdienstliche Bild, das uns der heutige Katholizismus bietet, ist keineswegs (wie manche Außenstehende zu glauben geneigt sind) nur ein lichtes, herrliches und erbauliches, es weist vielmehr tiefe Schatten auf. Die altkirchliche Liturgie ist nicht bloß verunstaltet durch häßliche Auswüchse, sie hat vielmehr ein Wesenselement, den kultischen Gemeinschaftsgedanken, eingebüßt. Je tiefer wir in die großen Ideen der alten Liturgie eindringen, desto mehr schwindet unsere Begeisterung für das heutige Kultleben der römischen Kirche, desto größer wird unsere Ent-

[48] Um doch der Gemeinde einige Aktivität einzuräumen, hat man vielerorts den deutschen Volksgesang während der Messe eingeführt. Der Priester liest am Altar still die liturgischen Gebete, während die Gemeinde deutsche Lieder singt, die dem Gang der Meßhandlung oder dem jeweiligen Fest des Kirchenjahres entsprechen. Völlig stillos — darum im neuen Codex Juris Canonici mit Recht verboten — ist die in Norddeutschland nicht seltene Sitte, während des Hochamtes an Stelle der dem Sängerchor zufallenden lateinischen Texte (Kyrie usw.) deutsche Lieder zu singen. Der Priester stimmt am Altare das Gloria in excelsis Deo an, die Gemeinde setzt mit deutschem Volksgesange ein. Dieses Gemisch von deutschem und lateinischem Gottesdienst wirkt äußerst störend.

täuschung beim Studium des wirklichen katholischen Gottesdienstlebens. Nur romantische Naturen sind imstande, sich an bestimmten Eindrücken des katholischen Kults so zu berauschen, daß sie alle seine Erstarrungs- und Entartungserscheinungen übersehen.

Das Gefühl für das Ungenügen und die Mängel des heutigen Gottesdienstlebens ist freilich auch unter den katholischen Gläubigen sehr stark. Aus diesem Gefühl heraus ist der Ruf entstanden: Zurück zur alten Liturgie! Die liturgische Bewegung, deren Sammelplätze die Benediktinerklöster in Beuron und Maria-Laach sind, hat heute weite Kreise erfaßt, nicht nur der katholischen Intelligenz, sondern auch der Arbeiterwelt. Ihr Ziel ist, die katholische Liturgie wieder zum Gemeindegottesdienst zu machen, das Gebet der Gläubigen während der Messe zum liturgischen zu machen[49]. „Ihr sollt nicht in der Messe beten, sondern ihr sollt die Messe (d. h. die liturgischen Meßgebete) beten" — lautet ein bekanntes Wort Pius X. Das erste Mittel, um die Gläubigen zum liturgischen Gebet zu erziehen, ist die Verbreitung des *Missale Romanum* in deutscher Übersetzung. Das Werk des Beuroner Benediktiners Anselm Schott („Das Meßbuch der hl. Kirche"), das in zahlreichen Auflagen erschienen ist, hat vielerorts das liturgische Beten eingebürgert. Durch den Gebrauch dieser oder ähnlicher Übersetzungen wird ohne Zweifel das liturgische Verständnis in hohem Maße gefördert, aber ein eigentliches Gemeindegebet, d. h. ein gemeinsames Beten von Priester und Volk wird dadurch nicht ermöglicht; denn Celebrans und Gemeinde sprechen die Meßgebete nicht zusammen, sondern jeder für sich. Darum ging die liturgische Bewegung einen Schritt weiter; sie gestaltete die Liturgie so, daß ein aktives Mitbeten der Gemeinde möglich wurde. An die Stelle der *missa privata* und *missa cantata* setzte sie die *missa recitata*. Die Responsorien, welche sonst der Altardiener spricht, werden von der gesamten Gemeinde rezitiert; Gloria, Credo, Sanctus werden gemeinsam vom Priester und den

[49] Eines der Ziele der liturgischen Bewegung ist die intensive Förderung der liturgiegeschichtlichen Forschung: „res tantum diligitur, quantum cognoscitur". P. Kunibert Mohlberg, O. S. B., leitet die Herausgabe einer doppelten Sammlung: „Liturgiegeschichtliche Quellen" und „Liturgiegeschichtliche Forschungen". Im einleitenden Bande der letzteren Sammlung hat er selbst die „Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung" umrissen (Münster 1919). Einen vielversprechenden Anfang macht der erste Band des liturgiegeschichtlichen Jahrbuches, herausgegeben von P. Odo Casel, O. S. B., der eine Reihe gediegener Aufsätze und sorgsamer Literaturberichte enthält.

Gläubigen gesprochen. Die nur dem Priester zukommenden Gebete werden von diesem ebenfalls laut und allen vernehmlich rezitiert. Doch werden die Kanongebete vom Celebrans leise gesprochen (nur die Anfangsworte der einzelnen Gebete, *Communicantes, Hanc igitur* usw. werden stärker betont), so daß nach dem Trisagion der Gottesdienst ein schweigender wird; vereinzelt freilich ist auch der Versuch gewagt worden, die Kanongebete samt der Konsekration laut zu sprechen[50]. Der Gedanke des gemeinschaftlichen Kultes wird sodann durch die Wiederaufnahme des alten Oblationsritus betont. Die Teilnehmer der Messe bringen beim Offertorium eine Hostie zum Altar; nicht der Priester allein, sondern die Gemeinde opfert Gott die für die Eucharistie bestimmte Gabe. Nach dem *Agnus Dei* erteilen sich nicht nur die Kleriker, sondern, wie in der alten Kirche, alle am Meßopfer Teilnehmenden, die *pax*, den christlichen Friedenskuß. Endlich kommuniziert die ganze Gemeinde und empfängt aus der Hand des Priesters die von ihr dargebrachte Gabe „konsekriert" zurück. In dieser Form ist die eucharistische Mysterienliturgie ein voller Gemeindegottesdienst; δρώμενον und λεγόμενον sind nicht Sache eines von der Gemeinde isolierten Priesters, sondern Sache der ganzen Gemeinde. In der katholischen Studentenschaft wie in der Quickbornjugend hat sich diese Form des eucharistischen Gottesdienstes bereits eingebürgert[51]. Die Gebetsgemeinschaft von Liturg und Volk wird noch erhöht durch die mancherorts (z. B. in der Krypta von Maria-Laach) wieder eingeführte altchristliche *mensa*. Der Altar besteht wie in der ältesten Kirche aus einem bloßen Tisch, unter dem ein Reliquienschrein aufgestellt ist. Das Altarkreuz befindet sich auf einem Querbalken über der *mensa*; der Priester steht hinter dem Altartisch und hält während der ganzen heiligen Handlung das Angesicht zur Gemeinde gekehrt. Alle seine Handlungen, die bei den gewöhnlichen Messen infolge der Wendung des Priesters zum Altar unsichtbar sind: das Segnen und Brechen der Hostie, die kleine Elevation der Hostie und des Kelches vor dem *Pater noster* kann die Gemeinde sehen. In dieser Form ähnelt die Messe in der Tat einer altkirchlichen Eucharistiefeier.

[50] In den anatolischen Kirchen werden überall die Konsekrationsworte laut gesungen. Der Abendmahlsbericht wird still vom Celebrans rezitiert, dann folgt die ἐκφώνησις der Herrenworte; τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου usw., worauf die Gemeinde mit Amen antwortet.

[51] Vgl. Nikol. Ehelen, Von der religiösen Idee der modernen Jugendbewegung, Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker. 1920/21, S. 148.

Für intellektuelle Kreise (wie Studenten), die des Lateinischen kundig sind, ist die *missa recitata* ein voller Gemeindegottesdienst. Für die des Lateinischen unkundigen Volkskreise hingegen bleibt das Hindernis der fremden Kirchensprache bestehen. Um auch ihnen eine unmittelbare Teilnahme am liturgischen Gebet der Kirche zu ermöglichen, ist man neuerdings auf den Gedanken gekommen, während der Stillmesse des Priesters am Altare die liturgischen Gebete in deutscher Übersetzung von einem Vorbeter sprechen und die Gemeinde respondieren zu lassen[52]. Wir haben hier also eine höchst merkwürdige Kombinierung des priesterlichen Mysteriengottesdienstes mit einem parallel laufenden Gemeindegottesdienst in der Volkssprache. Von hier aus ist nur ein Schritt zur deutschen Messe, wie sie die Altkatholiken feiern.

Die liturgische Bewegung ist ohne Zweifel die bedeutendste und hoffnungsreichste Strömung in der gegenwärtigen Kirche. Sie bezweckt eine Restauration des gottesdienstlichen Lebens und von ihm aus eine Erneuerung des religiös-sittlichen Lebens überhaupt. Sie bedeutet eine Rückkehr vom mittelalterlichen und nachtridentinischen Katholizismus zum Katholizismus der alten Kirche. Sie entreißt die Liturgie dem Zustand der Versteinerung und macht sie wieder zu einer lebendigen, entwicklungs- und gestaltungsfähigen Größe. Trotz der kirchentreuen Gesinnung und dogmatischen Korrektheit ihrer Führer ist sie nichts anderes als eine stille Erneuerung der Kirche, eine heimliche „Reformation". Konsequent durchgeführt muß die liturgische Bewegung dem Unwesen der Winkelmessen den Todesstoß versetzen und so das Grundübel des heutigen gottesdienstlichen Lebens beseitigen. Sie muß zur Ausscheidung aller paganen Elemente aus der Liturgie führen und so der privaten vulgären Frömmigkeit — aber auch jeder extrem individualistischen Mystik — mehr und mehr den kirchlichen Boden entziehen. Die Bedeutung der liturgischen Bewegung beschränkt sich aber nicht nur auf das Gottesdienstleben,

[52] R. Guardini, Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der hl. Messe, Düsseldorf 1920. Das deutsche Vorbeten und Respondieren ist in Kindergottesdiensten längst Sitte. Während der Priester „still" die Messe liest, spricht ein Knabe Gebete aus dem Gebetbuch (allerdings andere als die priesterlichen Liturgiegebete), worauf die Schar der Kinder antwortet. Deutsche Kirchenlieder wechseln mit den Gebeten und bringen in diesen durchaus volkstümlichen Gottesdienst einen frischen Zug hinein. Freilich liegt auch hier ein seltsames Gemisch zweier verschiedener Gottesdienstformen vor, die sich nicht zur vollen Harmonie verbinden.

sondern greift viel weiter. Die Konzentration auf die Liturgie bewirkt eine Vereinfachung und Läuterung des gesamten Katholizismus. Dort wo die Liturgie im Mittelpunkt des religiösen Denkens und Lebens steht, müssen Kasuistik und Kirchenpolitik, Kanonistik und Scholastik von selbst zur Bedeutungslosigkeit herabsinken. Niemand, der wirklich in den großen und weiten Gedanken der katholischen Liturgie lebt, kann im kirchlichen und theologischen Kleinkram versinken. An dem Tage, da der Geist der Liturgie in der ganzen Kirche triumphieren würde, hätte das letzte Stündlein des „römischen" Geistes, d. h. des Kurialismus, Ultramontanismus und Jesuitismus geschlagen.

Das von der liturgischen Bewegung verfochtene Ideal ist ein religiöser und kirchlicher Klassizismus. Damit ist ihre Stärke, aber zugleich ihre Schwäche ausgesprochen. Sie greift zurück auf eine Periode des Christentums, das christliche Altertum, das an Reichtum und Größe, Kraft und Reinheit der christlichen Ideen die späteren Epochen übertrifft. Anderseits aber bedeutet sie doch nicht eine vollkommene Erneuerung des altchristlichen Gottesdienstlebens. Denn den geschichtlich gewordenen Institutionalismus und Ritualismus der Liturgie kann und will auch sie nicht beseitigen; aber gerade dieser Institutionalismus ist der Liturgie mindestens der drei ersten Jahrhunderte fremd. Die alte Kirche kannte kein Ritual, erst recht kein allgemein verpflichtendes; jede einzelne Gemeinde und jeder einzelne Bischof hatte die Möglichkeit einer freien Gestaltung der Eucharistiefeier. Überdies fehlte aller rituelle Pomp. Der schlichte Wortgottesdienst — Lesung, Verkündigung, freies Gebet und Gesang — umrahmte die einfache, prunklose Mysterienhandlung; die altchristlichen Eucharistiefeiern gleichen darum mehr dem Abendmahl einer Herrnhuter Brüdergemeinde als einer liturgisch formvollendeten *missa recitata*. Es handelt sich also bei der liturgischen Bewegung — trotz getreuer Repristinationen bestimmter Einzelheiten — nicht um eine volle Rückkehr zur altchristlichen Gottesdienstform, sondern um eine klassizistische Belebung jener bereits zur Institution gewordenen Mysterienliturgie, wie sie etwa im fünften Jahrhundert in Rom gefeiert wurde. So bedeutungsvoll auch diese klassizistische Restauration der römischen Liturgie sein mag, sie greift nicht auf den ältesten christlichen Kultus, sondern auf eine sekundäre, teilweise tertiäre Form zurück. Mit demselben Rechte gehen andere christliche Gemeinschaften auf noch ältere, ursprünglichere Typen christlichen Gottesdienstes zurück.

Doch auch bei der ältesten Form christlichen Mysterienkultes (so wie er der kritischen Geschichtsforschung im paulinischen Schrifttum zugänglich ist) brauchen wir nicht stehen zu bleiben, wir können noch hinter sie zurückgehen, zu Jesus selbst, zu seiner Frohbotschaft. In Jesus finden wir eine Form des christlichen Glaubens, die präliturgisch ist. Die spätere Sakramentstheologie freilich betrachtet Jesus als den Stifter des christlichen Mysterienkultes, indem sie die „Einsetzung" der Sakramente durch Christus lehrt. Beim letzten Abendmahl, so behauptet sie, habe er das Sakrament des Altars als Opfer wie als Kommunion gefeiert und den Aposteln den Auftrag gegeben, diesen sakramentalen Ritus immer wieder zu vollziehen. Allein ein näheres Zusehen ergibt, daß Jesus beim letzten Mahle keine sakramentale Institution im Auge hatte. Das Brechen des Brotes und das Herumreichen und Trinkenlassen aus dem Kelche war eine schlichte, durch die Augenblicksstimmung nahegelegte Gleichnishandlung[53], in der Jesus seinen Tod versinnbildete. Wie das Brot, so sollte auch sein Leib gebrochen werden, und wie der Wein dem Kelche, so sollte beim drohenden Tode sein Blut dem Leibe entströmen[54]; und wie einst das Blut des Opfertieres den Bund zwischen Jahwe und Israel besiegelte, so sollte dieses Opferblut den neuen Bund bekräftigen. Die Worte: „Dies mein Leib" (oder „siehe da mein Leib") — „ist" fehlte im Aramäischen — „Dies (siehe da) mein Blut des Bundes, das für euch vergossen" ist eine knappe Erläuterung dieser Gleichnishandlung. Dieser symbolische Akt steht in einer und derselben Reihe mit den symbolischen Handlungen, wie sie die alttestamentlichen Propheten so gern in besonderen Augenblicken vornehmen, um das drohende Schicksal ihres Volkes zu veranschaulichen[55]. Die „Stiftung" eines kirchlichen Sakraments, das zum Mittelpunkt einer komplizierten Mysterienliturgie werden sollte, liegt gänzlich außerhalb des Gesichtskreises Jesu. Die Zurückführung der wesentlichen Bestandteile der Meßliturgie — Opfer, Konsekration und Kommunion — auf eine

[53] Näheres „Das Gebet", 4. Aufl., S. 592; Katholischer und evangelischer Gottesdienst, S. 41.

[54] Jesus erwartete offenbar nicht den Kreuzestod, sondern die Steinigung. Bei der Kreuzigung kann von einem Vergießen des Blutes überhaupt nicht die Rede sein, da der Tod nicht durch Blutverlust, sondern im Gegenteil durch Blutüberfüllung eintritt. Nur so haben die Worte „Mein Leib, für euch gebrochen", „Mein Blut, für euch vergossen" ihren Sinn. Vgl. Rudolf Otto, Christl. Welt 1917.

[55] 1. Kön. 11, 31; Jer. 19, 10 ff., 27, 2 ff.; Hes. 5, 1 ff.

Institution Jesu ist eine Geschichtsfiktion, ein spezieller Fall der großen Geschichtsfiktion von einer Kirchengründung des geschichtlichen Jesus (s. o. S. 16).

Die katholische Mysterienliturgie ist nicht eine absichtliche Stiftung Jesu, sondern eine Schöpfung der christlichen Kirche[55b], welche aus Jesu Gleichnishandlung ein Kultdrama, aus seinem Abschiedsmahl mit den Jüngern ein Mysterienmahl gestaltet hat. Jesu letztes Mahl bot einen willkommenen Anknüpfungspunkt für die hellenistisch-christliche Mysterienfrömmigkeit; unmerklich erfolgte der Übergang von der schlichten Gedächtnisfeier in die kultische Mysterienhandlung und von ihr in die komplizierte Mysterienliturgie[56]. Es ist der katholischen Apologetik ein Leichtes, eine Identität zwischen Jesu Gleichnishandlung und dem Mysterienakt der Liturgie zu konstruieren. Aber der Tieferblickende wird den Abstand zwischen der Frömmigkeit Jesu und der liturgischen Frömmigkeit der katholischen Kirche deutlich erkennen. Gewiß war Jesus durchaus kein prinzipieller Gegner der Liturgie, wie das große alttestamentliche Propheten waren; gegen den reichen Tempelkult hat er nie ein Wort des Tadels ausgesprochen (s. o. S. 30 f.). Aber Kult und Liturgie waren ihm etwas Nebensächliches und Sekundäres, weil sie mit dem „einen Notwendigen" nichts zu tun hatten. Seine Aussendungsrede enthält kein einziges Wort über die Ausgestaltung des Gottesdienstes; seine Jünger sollen nichts anderes tun, als die Nähe des Gottesreiches verkünden und wunderbare Werke der Bruderliebe vollbringen. Auf dies Wirken in der brüderlichen Liebe kommt es an, nicht auf feierlichen Kult und geheimnisvolle Liturgie. Ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν (Hos. 6, 6) — dieses Wort Jahwes an den Propheten Hosea wiederholt Jesus (Matth. 9, 13; 12, 7) und verkündet damit die Bedeutungslosigkeit des Opferkultes. Der Gedanke an die Gegenwart des Gottessohnes in der eucharistischen Hostie wäre dem Meister von Nazareth unvollziehbar gewesen. Er kennt nur eine Gegenwart des messianischen Königs in den Hilfe heischenden, leidenden und verachteten Brüdern. *„Vidisti fratrem tuum, vidisti Dominum tuum"* — lautet das wundervolle ἄγραφον, das Tertullian von Jesus überliefert (De or. c. 26) und das Jesu innerstem

---

55b Für den gläubigen Christen ist diese Schöpfung der Kirche eine Schöpfung Christi selbst, freilich nicht des auf Erden wandelnden Jesus, sondern des erhöhten Christus und seines geheimnisvollen Geistes.

56 S. „Das Gebet", 4. Aufl., S. 592 f.

Geiste ganz entspricht. „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (Matth. 25, 40). „Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat“ (Matth. 18, 5; Mark. 9, 37). Der Dienst an den Brüdern ist ein Gottesdienst am messianischen Herrscher, an Gott selbst. „Ein reiner und unbefleckter Gottesdienst vor Gott dem Vater ist der, die Waisen und Witwen in ihrer Trübsal besuchen“, sagt Jakobus (1, 27). Die tätige Nächstenliebe ist für Jesus wie für die alttestamentlichen Propheten der wahre, Gott wohlgefällige Kult.

Mit Kult und Liturgie ist auch die heilige Kultstätte in den Augen Jesu entwertet. Wohl eifert Jesus für die Heilighaltung des Tempels; der Tempel ist auch ihm das große Bethaus. Aber Jesus redet nie von den liturgischen Priestergebeten und psalmodischen Gesängen des Tempelkults; erst recht nicht von einer stillen mystischen Adoration; er spricht nur von einem idealen Tempelgebet, dem des demütig flehenden Zöllners: „Gott, sei mir Sünder gnädig“ (Luk. 18, 13). Auch für Jesus ist wie für jeden frommen Juden der Tempel der Ort, wo „Gottes Herrlichkeit thront“; aber er kennt eine noch herrlichere Stätte des Ewigen als den Sionstempel: dort, wo das Wort vom nahen Gottesreich verkündet wird, wo die Mächte des Bösen niedergekämpft werden, wo Wunderwerke der Liebe an armen, leidenden Menschen geschehen, da ist der ewige Gott näher, als im jerusalemischen Heiligtum, da ist etwas Wunderbareres und Herrlicheres als der Tempel: Μεῖζον τοῦ ἱεροῦ ἐστιν ὧδε (Matth. 12, 6); da ist bereits ein Stück Gottesreich verwirklicht. Und wenn erst die vollendete Königsherrschaft Gottes auf der ganzen weiten Welt anbricht, dann muß mit allem Irdischen und Vergänglichen auch das Heiligtum auf dem Sion versinken. „Nicht ein Stein wird auf dem anderen bleiben, der nicht zerbrochen werde“ (Mark. 13, 2).

Von hier aus erscheint die katholische Mysterienliturgie mit all ihrem Gedankenreichtum und ihrer Wunderpracht in einem ganz anderen Licht. Es gibt noch Größeres und Wichtigeres als Liturgie, Liturgiereform und liturgische Bewegung: die stille, selbstlose, entsagende Arbeit am Gottesreich. Dort, wo Menschen in selbstvergessener Hingabe ihren Brüdern dienen und für sie sich als lebendiges Opfer hingeben, wo Menschen ihren geistig hungernden Brüdern die Kunde von Gottes sündenvergebender Liebe und seinem nahen Reich predigen und ihren leiblich hungernden Brüdern das Brot der Barm-

herzigkeit reichen, da gilt immer wieder Jesu Wort: μεῖζον τοῦ ἱεροῦ ἐστιν ὧδε; hier ist mehr als Tempel und Kult, als Liturgie und Sakrament[57]. In den dumpfen und engen Arbeiterwohnungen einer Großstadt, wo begeisterte Jünger Jesu sich der Verkommenen und Ausgestoßenen, der Vergessenen und Verachteten annehmen, ist Gott näher als in dem Chor eines herrlichen Münsters, wo die Schar der frommen Mönche ohne Unterlaß dem Ewigen das Opfer des Lobes darbringt: μεῖζον τοῦ ἱεροῦ ἐστιν ὧδε. Die katholische Liturgie ist ein Wunderwerk, an dem man sich nicht satt sehen kann; ja, mehr als das, sie ist eine Offenbarung des ewigen Gottes, der die unendliche Schönheit und Heiligkeit ist. Aber im schlichtesten Liebesdienst, den ein Mensch seinem Bruder erweist, offenbart sich der Ewige, dessen innerstes Herz „eitel lauter Liebe und Barmherzigkeit" ist, noch reiner und unmittelbarer. Denn hier wird er gegenwärtig im Liebenden und im Geliebten, im Leidenden und Helfenden, im Empfangenden und Schenkenden. Unerkannt und verborgen weilt und wirkt hier der Ewige unter den Menschen und enthüllt sein tiefstes Geheimnis; und wer ihn hier schaut, der wirft sich mit noch größerer Innigkeit als im katholischen Mysterienkult auf die Knie und spricht: „*Adoro te devote, latens deitas*" —

μεῖζον τοῦ ἱεροῦ ἐστιν ὧδε.

[57] Dort freilich, wo die Liturgie und das liturgische Gebet die Kraft zur christlichen Liebesarbeit geben, wo sie zum Instrument und Hilfsmittel des Dienens, Schenkens und Opferns werden, entsprechen sie durchaus dem Geiste des geschichtlichen Jesus.

VI. Abschnitt

Das asketisch-mystische Vollkommenheitsideal

Die katholische Kirche ist Universalkirche; als solche umfaßt sie die Mannigfaltigkeit religiöser Lebensformen nicht nur im Nebeneinander, sie stellt vielmehr ein kunstvolles Stufenreich dar. Als die Meisterin der Religionspsychologie und Religionspädagogik erkennt sie die religiöse Verschiedenartigkeit der Menschen an; sie weiß, daß sich eines nicht für alle schickt. Darum bietet sie nicht allen eine und dieselbe religiöse Nahrung; für die Schwachen hat sie Milch, den Starken gibt sie Speise. Dem religiösen Kinde läßt sie die liebe und traute Devotion, den unreifen und unselbständigen Menschen nimmt sie in die strenge Zucht des Kirchengesetzes; den haltlosen Subjektivisten festigt sie durch ihre rechtlichen Institutionen, dem grübelnden Intellektualisten bietet sie eine komplizierte rationale Theologie, dem feinfühligen Frommen öffnet sie die reichen Schätze ihrer Mysterienliturgie. Denjenigen aber, der nach der höchsten religiösen Vollkommenheit strebt, weist sie auf den asketisch-mystischen Heilspfad. „Allen alles zu werden" — das ist ja ihre umfassende Aufgabe.

Für das katholische Christentum ist wesentlich der Unterschied von Unvollkommenen und Vollkommenen. Die große Masse der Gläubigen ist unfähig, über eine gewisse Stufe des religiösen und sittlichen Lebens hinauszuschreiten; es wäre zwecklos und gefährlich, unerfüllbare Forderungen an sie zu stellen oder sie mit Gewalt auf die höchste Stufe hinaufzuziehen. Und es wäre lieblos und eng, sie ob ihrer Schwäche und Unvollkommenheit zur *massa perditionis* zu rechnen und vom Himmelreich auszusperren. Aber was der Menge der Durchschnittsfrommen unmöglich ist, das erlangen einzelne Begnadete und Berufene. Sie streben nach dem Höchsten, sie weihen sich ganz dem Ewigen, sie geben sich restlos der Überwelt hin. In diesen Gottgeweihten und Gottgeeinten schauen die

Schwachen und Unvollkommenen jenes Ideal des religiösen Lebens, das ihnen selbst unerreichbar ist und dem sie sich immer nur annähern können.

So gibt es in der Kirche Kleine und Große, Unvollkommene und Vollkommene, Unreife und Reife, aber sie alle sind durch das Band des Glaubens und der Liebe in der einen Kirche zusammengeschlossen. Man redet hier gerne von einem „doppelten Christentum", einem Christentum mit Mindest- und einem mit Höchstforderungen. Aber hat nicht Jesus selbst von Kleinsten und Größten, von Ersten und Letzten im Gottesreich gesprochen (Mt. 11, 11; Mk. 9, 35)? Hat nicht der Völkerapostel die νήπιοι von den τέλειοι, die σαρκικοί von den πνευματικοί (1. Kor. 2, 6; 3, 1), die Schwachen von den Starken (Rö. 15, 1) unterschieden? Es gibt eine Rangordnung im religiösen Leben, es gibt Grade und Stufen im Gottesdienst und in der Gottesgemeinschaft. Dieser elementare Gedanke, welcher Gemeingut aller Hochreligionen ist, war schon im Urchristentum lebendig; er wurde von den alexandrinischen Theologen systematisch begründet und von der späteren Kirche weitergeführt. Er spricht im Grunde dieselbe psychologische Wahrheit aus, welche moderne Religionsforscher wie Rudolf Otto mit ihrer Unterscheidung von „Randreligion" (*religio publica*) und „spezifischer Religion", „Feinreligion", „gläubiger" und „mystischer" Frömmigkeit zur Geltung gebracht haben. Die Polemik gegen das „doppelte Christentum" hat sich häufig als Nivellierung und damit als Entleerung und Verflüchtigung des religiösen Lebens erwiesen.

Die Unterscheidung von Pneumatikern und Psychikern im religiösen Leben wurzelt in der psychologischen Verschiedenheit der Menschen. Aber auch die Pneumatiker zerfallen wieder in zwei verschiedene Klassen: in die Mönche und in die Mystiker. Gewiß sind Mönchtum und Mystik im Katholizismus wie anderwärts aufs engste miteinander verbunden; die meisten unter den katholischen Mystikern waren Mönche oder Nonnen. Dennoch fällt das monastische und mystische Leben keineswegs zusammen. Viele unter den Mönchsasketen haben ihrem Heiligkeitsideal nachgestrebt, ohne je in ihrem Leben besondere mystische Erfahrungen zu machen; ja, der größte aller katholischen Ordensstifter, Benedikt von Nursia, steht der eigentlichen Mystik durchaus fern; seine Ordensregel ist frei von allen ausgesprochen mystischen Einschlägen; seine Ordensfamilie hat bis zum heutigen Tage der individualistischen Mystik,

die im Mittelalter und 16. Jahrhundert ihre Vollendung erreichte, nur wenig Raum gewährt. Umgekehrt hat es überragende katholische Mystiker gegeben, die keiner klösterlichen Gemeinschaft angehörten; man denke an Richard Rolle, den größten englischen Mystiker des Mittelalters, an Ruysbroeck, den größten flandrischen Mystiker, an Angela da Foligno, die tertiarische Eremitin, an Katharina von Siena und Katharina von Genua, die beiden größten Mystikerinnen Italiens, an Madame de la Mothe Guyon, die glänzende mystische Schriftstellerin des 17. Jahrhunderts, an Lucie Christine, die bedeutendste katholische Mystikerin der jüngsten Zeit. Sie alle haben den mystischen Heilspfad ohne die äußeren Hilfsmittel der monastischen Disziplin beschritten und sind zu einer Höhe des mystischen Innenlebens emporgestiegen, welche von den meisten Mönchen und Nonnen nie erreicht wurde. Aber auch innerhalb des klösterlichen Lebens hebt sich der Typus des Mönchsmystikers deutlich von dem des Mönchsasketen ab. Die mystische Gottschau und Gotteinigung ist eben ein besonderes Charisma einzelner Seelen, das durch das monastische Leben wohl begünstigt und gepflegt, aber niemals erzeugt werden kann. Andererseits besitzt die Mystik eine viel stärkere Kraft der Ausstrahlung als das Mönchtum. Aus dem reichen Innenleben einzelner einsamer Gottliebenden ist die mystische Kontemplation und Adoration übergeströmt in die katholische Laienfrömmigkeit, ja, hinabgedrungen bis in die Schichten der naiven Volksreligion. Schon deshalb müssen Mönchtum und Mystik einer gesonderten Betrachtung unterworfen werden.

A. Das Mönchtum[1]

1. DAS MONASTISCHE IDEAL

Βίος ἀγγελικός — so kennzeichnet der große Basilius (serm. asc. 1, 2) das monastische Leben. „Unser Wandel aber ist im Himmel" (Phil. 3, 20) — dieses Apostelwort sucht das Mönchtum in die Wirklichkeit umzusetzen. Wie die Engel reine Geisteswesen sind, die in der Anbetung des Göttlichen verharren und jeden

[1] Aus der zahlreichen Literatur sei hervorgehoben: Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, 3 Bde., 1907[2]; Zöckler, Askese und Mönchtum. 2 Bde., 1897[2]; A. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, 1903[6] (feine Skizze, abgedruckt „Reden und Aufsätze", I[2] 83 ff.);

Augenblick dem göttlichen König zu Dienste stehen, so sollen auch die Mönche πνευματικοί sein, „Geistmenschen", die, frei von den Fesseln des Sinnlichen, sich restlos dem Transzendenten hingeben, ἰσάγγελοι, die ohne Unterlaß der göttlichen Majestät das Trisagion singen.

Wie das Leben der Engel, so soll auch das monastische Leben ein ununterbrochener Kultus sein. Dieser Engelsdienst der Mönche ist nach katholischer Anschauung *religio* im höchsten Sinne des Wortes. *„Religio est per quam redditur debitum Dei"* — lautet die klassische Definition des Aquinaten (S. Th. I/II, q. 60 a. 3). Wenn darum *religio* in der Leistung eines Dienstes erblickt wird, den der Mensch Gott schuldig ist, dann muß der Mensch, der sein ganzes Leben diesem Dienste weiht, der Mönch, als der eigentliche *religiosus* betrachtet werden. Schon Origenes bezeichnet die in freiwilliger Ehelosigkeit Lebenden als *„qui in professione religionis videntur"* (hom. 2. num. X 151). Die umfassendste Theorie von dem *status religionis* hat Thomas von Aquino formuliert:

„Quamvis religiosi dici possunt communiter omnes qui Deum colunt, speciliater tamen religiosi dicuntur, qui totam vitam suam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis se abstrahentes, sicut etiam contemplativi dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant." „Illi vero qui vivunt in religione, se et sua tribuunt Deo" (S. Th. II/II p. 186 a. 5 ad 1).

Diese völlige Hingabe an das Göttliche ist ein Opfer, ein *holocaustum per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo*[2]. Weil die restlose Selbstaufopferung die größte Leistung eines Menschen gegenüber dem Ewigen ist, darum gilt das monastische Lebensziel als das christliche Vollkommenheitsideal. Dieses Ideal reicht mit seinen Wurzeln bis ins neutestamentliche Christentum zurück.

Möhler, Geschichte des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung (Gesammelte Schriften, II, 1840, 165 ff.); Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, 1898; Joseph Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, 1913 (auf diese reichhaltige, bisher unbeachtet gebliebene Monographie aus dem anatolischen Mönchtum sei besonders hingewiesen); Montalembert, Les moines d'occident depuis Saint Benoit jusqu'à St. Bernard, 1860—77 (deutsch vod Brandes und J. Müller, 7 Bde., 1869—78); Cuthbert Butler, O. S. B., Benedictin Monachism 1917 (standard work für die Geschichte des Benediktinerordens). Über das monastische Leben der Gegenwart vergleiche den schönen Aufsatz von Philipp Funk, „Monastischer Frühling", Hochland, 1922, 442 ff.

[2] Thom. S., Th. II/II q. 186 a. 7.

„Ihr sollt vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Mt. 5, 48) — mit diesen Worten hat schon Jesus in der Bergpredigt seinen Jüngern die Pflicht der heroischen Feindesliebe eingeschärft. „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen ... und komm und folge mir nach" (Mt. 19, 22) — diesen Appell zum Streben nach Vollkommenheit richtet nach Matthäus Jesus an den reichen Jüngling, der ihn nach dem Weg zum ewigen Leben fragt. „Wenn der Jünger ist wie sein Meister, so ist er vollkommen" (Luk. 6, 40) — so verkündet es der heimatlose Wanderrabbi, der, losgelöst von Heimat, Besitz und Familie, nicht hatte, wohin er sein Haupt legen konnte. Alle diese Worte lehren deutlich, daß schon die älteste Gemeinde, ja, Jesus selbst, ein Vollkommenheitsideal gepredigt hat. Freilich ist dieses Ideal nicht genau formuliert und abgegrenzt; die Forderung der Vollkommenheit ist bald an alle, bald auch nur an einzelne gerichtet. Der Universalismus der Vollkommenheit wird gerade von Paulus scharf hervorgehoben. Obgleich er einen Stufengang und Reifeprozeß im Geistesleben kennt, ist für ihn die Vollkommenheit doch das Ziel, dem alle nachstreben müssen; freilich ist sie ein so hohes Ideal, daß nicht einmal er selbst es erreicht zu haben glaubt: „Nicht daß ich schon vollkommen wäre, ich jage ihm aber nach" (Phil. 3, 12). Immer wieder mahnt er die Gemeinde zu Korinth zur Vollkommenheit: „Ich wünsche eure Vollkommenheit", „werdet vollkommen", „seid vollkommen an Verständnis" (2. Kor. 13, 8, 11; 1. Kor. 14, 20); „daß wir alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntnis und ein vollkommener Mann werden, der da sei im Maße des vollkommenen Alters Christi" (Eph. 4, 13); „auf daß wir darstellen einen jeglichen Menschen als Vollkommenen in Christo Jesu" (Kol. 1, 28). Dieser universelle Vollkommenheitsbegriff lebt in der alten Kirche weiter. Noch Irenäus trägt kein Bedenken, einen jeglichen Christen, der den Geist Gottes empfangen hat, einen τέλειος und πνευματικός zu nennen (adv. haer. IV 33; V 9 f). Auch die Bezeichnung der Getauften als τέλειοι, der Taufe als τελετή — beide Termini haben schon in der antiken Mysterienwelt einen liturgischen Akzent — lehrt deutlich die allumfassende Weite des altchristlichen Vollkommenheitsbegriffs.

Der urchristliche Glaube an die Berufung aller Christen zur Vollkommenheit offenbart den grandiosen Schwung und kühnen

Optimismus, der dem jugendlichen Christentum in jeder Hinsicht eigen war. Aber die konkrete Erfahrung lehrte gar bald, daß die Vollkommenheit ein hochragender Bergesgipfel sei, den nur wenige mit mühsamer Anstrengung erklettern konnten, während die große Masse der Gläubigen auf einer niederen Stufe des religiös-sittlichen Lebens stehenblieb. Schon die Didache erhebt die Forderung der Vollkommenheit nur bedingt: εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸ ξυγον τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ, τοῦτο ποίει (6, 2). Damit ist bereits zugegeben, daß nicht alle Christen zur Vollkommenheit befähigt sind. Dieser Gedanke wurde von den christlichen Gnostikern und Alexandrinern näher begründet und zu einer Theorie erweitert. Clemens und Origenes sind die beiden theologischen Genien, welche die Lehre vom „doppelten Christentum" in der Großkirche für immer eingebürgert haben. Freilich betonen sie bei ihrer Verherrlichung des christlichen Vollkommenheitsideals das mystisch-intellektuelle Moment stärker als das asketische; die λογικὴ γνῶσις ist für sie das eigentliche Prinzip der Vollkommenheit[3]. Diese gnostische Auffassung der christlichen Vollkommenheit mußte aber bald der mönchisch-asketischen weichen. Jesu Wort an den reichen Jüngling: „Wenn du willst vollkommen sein —" trieb den Antonius in die Wüsteneinsamkeit; zahllose Fromme, die der Welt und der Weltkirche müde waren, folgten ihm dorthin. Sie alle suchten in der strengsten Weltabsonderung, im steten Gebet und im unentwegten Kampf wider die Dämonen die Vollkommenheit, die *militia Christi*, das μαρτύριον; die wahre φιλοσοφία, kurz, das Größte und Höchste, was nach ihrer Meinung ein frommer Mensch in diesem Leben erreichen konnte. Und die in der Welt Zurückgebliebenen — Priester wie Laien — blickten demütig und bewundernd zu ihnen als zu den „Heiligen", den „Märtyrern", den „Pneumatikern", den „Engelgleichen", den „Vollkommenen" auf. Das alte Mönchtum bedeutet somit die Gleichsetzung von „Vollkommenheit" und weltflüchtiger Askese. „Fliehe, schweige, weine", so lautet der große Mönchsimperativ des Arsenius, in dem das Lebensideal des alten Wüstenmönchtums auf die kürzeste Formel gebracht ist. Dieser asketische Vollkommenheitsbegriff beherrscht bis zum heutigen Tage zahlreiche Klostergemeinschaften der Ostkirche und hat auch in der abendländischen Mönchsfrömmigkeit

[3] Clemens Strom, III 12, IV 7, VI 7.

tiefe Spuren hinterlassen. Mit diesem negativen Vollkommenheitsideal kreuzt sich aber ein positives, das uns schon im alten anatolischen Mönchtum entgegentritt. Kein geringerer als Basilius hat in dem Höchstmaße der Gottes- und Nächstenliebe die eigentliche Vollkommenheit des Mönches gesucht. Desgleichen hat der große abendländische Mönchsvater Benedikt an die Spitze seiner lapidaren Mönchsimperative das christliche Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe gestellt: *„In primis Dominum Deum diligere ex toto corde, tota anima, tota virtute; deinde proximum tamquam se ipsum"* (Reg. c. 4)[4]. Der Gipfelpunkt der mönchischen Skala ist für ihn die vollkommene Gottesliebe, welche jede Furcht überwunden hat: *„Ergo his omnibus gradibus ascensis monachus mox ad caritatem Dei perveniet illam, quae perfecta foras mittit timorem"* (Reg. c. 7).

Dieses durchaus positive und aktive Vollkommenheitsideal hat sich in der abendländischen Kirche durchgesetzt und im Aquinaten seinen großen Theoretiker gefunden. Er wir nicht müde, zu betonen, daß allein in der Gottes- und Nächstenliebe das vollkommene Christenleben zu suchen sei.

„In hoc autem perfectio hominis consistit, quod totaliter Deo inhaereat." „Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae." „Perfectio vitae christianae attenditur secundum caritatem, quae sub se comprehendit dilectionem Dei et proximi." „Perfectio vitae christianae in caritate consistit." (S. Th. II/II q. 184 a. 1 f., q. 185 a. 1.)

Der Sinn der monastischen *disciplina* liegt darin, daß sie ein äußeres Mittel zur Erlangung der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe ist:

„Ipsa perfectio caritatis est finis status religiosi." „Quae omnia (i. e. consilia evangelica) sicut et praecepta ordinantur ad caritatem." „Religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quaedam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectae caritatis." „Status religionis est quoddam exercitium et disciplina, per quam pervenitur ad perfectionem caritatis. (S. Th. II/II q. 184 a. 2 f.; q. 185 a. 1 ad 4.)

In diesen kristallklaren Sätzen hat die katholische Kirche die klassische Formel für das Verhältnis von Mönchtum und Vollkommenheit gefunden. Das Mönchtum ist nichts anderes als eine Geistesdisziplin, ein religiös-sittlicher *training*, der die Erlangung des Vollkommenheitsideals fördern und unterstützen soll; alle monastischen Regeln sind nach einem Wort des hl. Benedikt nur *instrumenta artis spiritalis*, durch welche jenes hohe Ziel erreicht werden soll

[4] S. Benedicti regula monachorum ed. C. Butler, Freiburg, 1912.

(Reg. c. 4). Damit ist zugegeben, daß dieses *exercitium* nicht notwendig und nicht immer zur Vollendung führt, und daß auch ohne dieses Hilfsmittel auf anderem Wege die Vollkommenheit erreicht werden kann (vgl. o. S. 116 f.). Das Mönchtum ist nur jene äußere Lebensform, welche nach menschlicher Erfahrung die günstigste Voraussetzung und sicherste Gewähr zur Erlangung jenes hohen Ideals bietet. Nach dieser thomistischen Auffassung ist die Einheit des christlichen Lebensideals nicht zerrissen, jede einseitige Überhebung des monastischen Lebens vermieden und doch zugleich jene religiöse Erfahrung festgehalten, welche wir in allen jenseitig orientierten Hochreligionen der Geschichte wiederfinden: die segensvolle Wirkung eines von der Welt abgelösten, ganz auf die Überwelt konzentrierten Lebens der Askese und Frömmigkeit.

Den monastischen Weg zur Vollkommenheit vermögen nur wenige, besonders begnadete Menschen zu beschreiten[5]. Die Masse ist innerlich und äußerlich für die mönchische *disciplina*, für das asketische *exercitium* nicht befähigt. Darum können die mönchischen Lebensregeln niemals ein allgemein gültiges Gebot, sondern nur ein an die Berufenen gerichteter Rat sein. Die formelle katholische Unterscheidung von *praecepta* und *consilia evangelica*[6] geht auf Paulus zurück, der die Virginität mit den Worten empfiehlt: *„de virginibus praeceptum Domini non habeo, consilium autem do tamquam misericordiam consecutus a Domino, ut sim fidelis“* (1. Kor. 7, 25). Die Ehelosigkeit ist nicht ein unter Sünde verpflichtendes Gebot des Herrn, sondern nur ein wohlgemeinter Rat, den der Apostel auf Grund seiner persönlichen religiösen Erfahrung erteilt. Die Unauflöslichkeit der Ehe hingegen ist ausdrückliches Gebot des Herrn — „den Ehelichen aber gebiete nicht ich, sondern der Herr“ (1. Kor. 7, 10). Die sachliche, jedoch nicht ausdrückliche Unterscheidung von Gebot und Rat findet sich bereits in den Logien Jesu. Auch er gebietet nicht, daß man „sich verschneide um des Himmelreichs willen“,

---

[5] Vgl. Reg. prim. S. Francisci, Böhmer, S. 2: „Si quis divina inspiratione voluerit accipere hanc vitam . . .“

[6] S. Th. I/II q. 108 a. 4: „Haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur . . . Oportet igitur quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit, consilia vero oportet esse de illis per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum.“

sondern empfiehlt es nur denen, „welche es fassen können". „Nicht alle fassen dies Wort, sondern nur die, denen es gegeben ist" (Matth. 19, 12). Auch die Loslösung von Heimat, Familie, Besitz und den Eintritt in seine Nachfolge verlangt er nicht von einem jeden, sondern nur von denen, die er dazu für reif hält. Den reichen Jüngling fordert er auf, allen seinen Besitz hinzugeben; von dem Zöllner Zachäus hingegen, der nur die Hälfte seines Vermögens verschenkt, verlangt er nicht Weggabe von allem — ein deutlicher Beweis dafür, daß Jesus die vollkommene Armut ebensowenig wie die Ehelosigkeit als allgemeines Gebot verkündete. Die spätere Kirche befindet sich darum bei ihrer Unterscheidung von *suasum* und *iussum* (Tertull. ad uxor. 2, 1) in völliger Übereinstimmung mit der ältesten christlichen Auffassung. Es geht eine einheitliche Linie von Jesus und Paulus über Tertullian, Cyprian und Augustinus zu Thomas von Aquino und dem Tridentinischen Konzil. Die Motive der hellenistischen Askese, Philosophie und Mystik haben diese Linie verstärkt, aber ihr Ausgangspunkt liegt im Urchristentum[7]. Die Entstehung des Mönchtums als eines die „evangelischen Räte" verwirklichenden Standes hat diesen Unterschied von *praecepta und consilia*, den schon die Kirche des ersten Jahrhunderts kannte, zu vollem Bewußtsein gebracht.

Status religionis, status perfectionis, consilia evangelica — mit diesen drei auszeichnenden Termini umschreibt die katholische Kirche das Wesen und die Bedeutung des monastischen Lebens. Es gab — zumal in der alten Zeit — Anachoreten und Eremiten, welche allein oder mit Gleichgesinnten, sozusagen auf eigene Faust, die *vita religiosa* führten. Die große Mehrzahl hingegen bedurfte einer genauen Mönchsregel, nach der sie ihr geistiges Leben ordnete. Der Weg zur *celsitudo perfectionis*[8] war zu steil, als daß sie ihn ohne erprobten Führer hätte wandern können, die *ars spiritalis* zu schwer, als daß sie in ihr sich ohne erfahrenen Meister hätten schulen können. Darum die Mahnung des großen Ordensstifters von Nursia *„In omnibus omnes sequantur regulam"* (Reg. c. 3). Die Regel ist für den Mönch das A und Ω, die feste Richtschnur des äußeren und inneren Lebens, die *Dominici schola servitii*, das

[7] Vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, 1906, I 2 186: „Die katholische Lehre von den praecepta und consilia hat in der Heidenkirche fast von Anfang an gegolten."

[8] S. Benedicti reg. monach. c. 73.

Gesetz der *militia Christi* (*ecce lex, sub qua militare vis*)[9]. So zahlreich und so verschiedenartig auch all die Ordensregeln im einzelnen sein mögen, angefangen von der des Pachomius, Makarius und Basilius bis zu denen des Benedictus, Dominicus, Franciscus und Ignatius, in den Grundzügen stimmen sie alle überein. Armut, Keuschheit und Gehorsam — die drei „evangelischen Räte" — sind die Grundlage allen monastischen Lebens, der Inhalt des feierlichen Gelübdes, durch das sich der Mönch für sein ganzes Leben bindet. Franz von Assisi hat dies monastische Trias an den Anfang seiner ersten Regel gestellt: *„Regula et vita istorum fratrum hoc est, scilicet vivere in obedientia, in castitate et sine proprio"* (Böhmer, Analekten 1).

Die volle Hingabe an das Göttliche hat (nach der monastischen Auffassung) zur Voraussetzung die gänzliche Freiheit von allem Eigenbesitz und Eigenwillen. Solange der Mensch gekettet ist an ein Einzelnes, das ihm eigen ist — sei es nun ein äußeres Besitztum, sei es Weib und Familie, sei es nur das eigene Wünschen und Wollen —, solange er dieses Einzelne als zum eigenen Ich gehörig fühlt, ist eine gänzlich unbehinderte Hingabe an das Ganze, das All, das Ganz-Andere, das Absolute, das Überindividuelle nicht möglich. Solange im Menschen die Liebe zu irgend etwas Kreatürlichem, und sei es nur eine geheime innere Regung, lebendig ist, erleidet die Liebe zum Schöpfer und Herrn aller Kreaturen eine Einbuße. Es gilt darum der Vereinzelung gänzlich zu entgehen, jedes nicht auf Gott gerichtete Haften und Lieben aufzugeben. Dies gilt in erster Linie vom Eigentum. Wer äußere Güter besitzt, ist ständig in Gefahr, sie zu lieben und sich an sie zu verlieren; darum ist die Preisgabe allen Eigenbesitzes der erste Schritt auf dem Wege zur Vollkommenheit. Thomas von Aquino hat die Notwendigkeit der monastischen Armut klar herausgestellt:

„Ex hoc autem, quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus eius ad eorum amorem . . . Et inde est quod ad perfectionem caritatis acquirendam primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat" (S. Th. II/II q. 186 a. 3).

Mit besonderem Nachdruck schärft die Regel des hl. Benedikt die gänzliche Besitzlosigkeit ein; denn Besitz ist bei einem Mönch das *nequissimum vitium* (c. 38).

[9] S. Benedicti reg. monach. Prologus.

„Praecipue hoc vitium radicitus amputandum est de monasterio, ne quis praesumat . . . aliquid habere proprium, nullam omnino rem, neque tabulam neque graphium, sed nihil omnino, quippe nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria voluntate" (c. 33).

Dieses Armutsideal ist keineswegs eine Erfindung des Mönchtums, sondern ein durchaus apostolisches Ideal. Jesus fordert von denen, die er zur Verkündigung des Gottesreiches aussendet, gänzliche Besitzlosigkeit. „Verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen . . . und komm und folge mir nach" (Mark. 10, 21). „Verkauft, was ihr habt, und gebt Almosen. Macht euch Beutel, die nicht veralten, einen Schatz, der nimmer abnimmt im Himmel . . .; denn wo euer Schatz ist, da wird auch euer Herz sein" (Luk. 12, 33). „Ihr sollt nicht Gold noch Silber in euren Gürteln haben, auch keine Tasche zur Wegfahrt, auch nicht zwei Röcke, keine Schuhe, auch keine Stecken" (Matth. 10, 10). „Es ist niemand, so er verläßt Haus oder Bruder oder Schwester oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kind oder Acker um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der nicht hundertfältig dafür empfange" (Mark. 10, 29). Derjenige, welcher die Predigt des Gottesreiches in Wort und Tat zum Inhalt seines Lebens erwählt, muß alles aufgeben und frei sein von allem irdischen Besitz, er darf nur einen Schatz erwerben, den Schatz der wunderbaren Liebeswerke, der unzerstörbar ist, weil er ein Stück Gottesreich auf dieser Erde bildet. Das Mönchtum hat dieses apostolische Armutsideal zu verwirklichen gesucht, aber freilich nur zum Teil verwirklichen können. Der einzelne entäußerte sich wohl jedes Eigentums, aber die Klostergemeinde als ganze war bald wieder im Besitz irdischer Güter, und der einzelne Mönch, der für sich selbst besitzlos war, hatte Anteil an dem Gesamtbesitz der Ordensfamilie. Nur die Bettelorden, die jeden Besitz auch für den ganzen Orden verschmähten, suchten radikalen Ernst zu machen mit Jesu Armutsforderung an seine ausziehenden Sendboten, aber auch sie blieben bald hinter dem Ideal der „vollkommenen" Armut zurück.

Ein Stück der inneren und äußeren Armut, welche die Voraussetzung zur vollendeten Gottesliebe bildet, ist der Verzicht auf Liebe, Ehe und Familie. Die Jungfräulichkeit wird innerhalb wie außerhalb des Christentums als ein notwendiges Element der vollendeten Hingabe an das Göttliche betrachtet. Nur die stark diesseitig orientierten Hochreligionen (das Judentum, der Mazdaismus, der

Islam und das protestantische Christentum) lehnen das Virginitätsideal ab. *Casta placent superis* — so singt der antike Dichter. Die zeitweilige geschlechtliche Enthaltsamkeit gilt schon in allen alten Kultreligionen als Vorbedingung für den Vollzug heiliger Handlungen. Wer sich aber ganz dem Dienste der Gottheit weiht, muß lebenslänglich die Enthaltsamkeit bewahren, die zu bestimmten Zeiten für jeden Priester und Gläubigen Pflicht war. Dort, wo das Ideal einer vollendeten Hingabe an das Göttliche als das schlechthin Überweltliche aufleuchtet, erhebt sich überall die Forderung des zölibatären Lebens. Alle indischen Hochreligionen fordern von den nach Vollkommenheit Strebenden das *brahma-câryam*, den heiligen Wandel, d. i. das ehelose Leben. Dieselbe Forderung stellen alle mystisch-asketischen Religionen und Philosophenschulen der ausgehenden Antike. Es ist natürlich, daß das in der Atmosphäre des religiösen Hellenismus atmende Christentum mit der gleichen Entschiedenheit den Virginitätsgedanken verfocht wie die Neupythagoreer und Neuplatoniker. Die Werke der altkirchlichen Schriftsteller und Väter sind voll von überschwenglichen Verherrlichungen der Virginität; ja, die meisten der altkirchlichen Theologen haben diesem asketischen Ideal eine eigene Schrift gewidmet. Es war selbstverständlich, daß das christliche Mönchtum die lebenslängliche Jungfräulichkeit mit derselben Strenge forderte wie die Armut an Hab und Gut.

Die Motive der mönchischen Ehelosigkeit sind keineswegs eindeutig; vielmehr kreuzen sich eine ganze Reihe verschiedenartiger Gedanken. Zunächst wirken auch hier die uralten Tabuvorstellungen von der befleckenden Wirkung des Geschlechtsumgangs (auch des legitimen, ehelichen) nach; wer mit dem Weibe umgeht, verunreinigt sich, weil in der Zeugung gefährliche Dämonen ihr Spiel treiben; umgekehrt sammelt der Enthaltsame nicht nur physische und psychische Energien, sondern geheimnisvolle Kräfte (*Mana*), die ihn emporheben in die Welt des Übersinnlichen, Heiligen. Der Jungfräuliche ist als solcher dem Göttlichen nahe, er ist selbst von göttlichen Kräften erfüllt. Wie alle primitiven Vorstellungen, so besitzt auch diese religiöse Wertung des Zölibats eine unausrottbare Nachwirkung auf die höhere Religionswelt. Aber das asketische Virginitätsideal ist viel mehr als ein bloßes Überbleibsel primitiver Religion. Sein tiefstes Motiv ist nicht ein halbmagischer Reinheitsbegriff, sondern wie beim Armutsideal der Ge-

danke der vollen geistigen Freiheit wie der ungehemmten und unverminderten Hingabe an das Göttliche. Keiner von den altkirchlichen Vätern hat die Unerläßlichkeit der Virginität für die nach Vollkommenheit Strebenden in so scharfen Worten ausgesprochen wie Augustinus:

„Nihil mihi tam fugiendum quam concubitum decrevi; nihil esse sentio, quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminea corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest . . . Quamobrem satis credo, iuste atque utiliter pro libertate animae meae mihi imperavi non cupere, non quaerere, non ducere uxorem" (Solil. I 17).

Während in diesen Worten noch der persönliche Abscheu vor einem entweihten Jugendleben nachzittert, redet in den Konfessionen der reife Mystiker und Pneumatiker:

„Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. Minus enim te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat" (Conf. X 29).

In diesem augustinischen Lobpreis des zölibatären Lebens schimmert die neuplatonische Metaphysik deutlich durch. Dagegen tragen die Ausführungen des Aquinaten über die Ehelosigkeit einen allgemeineren religiösen Charakter. Er leitet die Notwendigkeit des monastischen Zölibats aus dem vollkommenen Gottesdienst ab, der ebenso durch die geschlechtliche Lust wie durch die Sorge für die Familie verhindert werde.

„Ad statum religionis requiritur subtractio eorum, per quae homo impeditur, ne feratur totaliter in Dei servitium. Usus autem carnalis copulae retrahit animum, ne totaliter feratur in Dei servitium. Uno modo propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiscentia . . . Et inde est, quod usus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione in Deum . . . Alio modo propter sollicitudinem quam ingerit homini de gubernatione uxoris et filiorum et rerum temporalium, quae ad eorum sustentationem sufficiunt" (S. T. II/II q. 186 a. 4).

So ist die Forderung der Virginität in der monastischen Grundauffassung von der vollkommenen Gottesliebe begründet: die restlose Hingabe an das universelle Sein schließt (nach dieser Auffassung) die Hingabe an einen einzelnen Menschen aus; die uneingeschränkte Liebe zu Gott als den *summum bonum* duldet nicht neben sich die besondere Liebe zu einem Geschöpf; der βίος ἀγγελικός verträgt sich nicht mit der leiblichen Gemeinschaft mit einem Menschen. „*Cum castae perseveretis et virgines, angelis Dei estis aequales*", schreibt schon Cyprian an die gottgeweihten Jungfrauen

(de habit. virg. c. 23). Es ist der streng transzendente Gottesbegriff der katholischen Kirche, der sich in der asketisch-monastischen Virginitätsforderung auswirkt. Aber das zölibatäre Leben soll nicht nur die Voraussetzung der vollendeten Gottesliebe sein, vielmehr soll es auch eine Steigerung und Vertiefung der Nächstenliebe mit sich bringen. Der *status perfectionis* umfaßt ja nach der klassisch-katholischen Auffassung die Gottes- und Nächstenliebe. Dem Mönch und der Nonne, welche auf die Familie verzichten und die zölibatäre Einsamkeit erwählen, erwächst darum die Pflicht, dasselbe Maß von Liebe, das sie in der Ehe und Familie den Ihrigen hätten erweisen können, der Gesamtheit zuzuwenden. Ja, das Vollkommenheitsideal fordert von ihnen noch viel mehr als dies, es fordert heroische Werke der Liebe an den armen und ärmsten Brüdern. Ohne diese weite, umfassende, alles opfernde Liebe ist die in der Virginität vollendete Gottesliebe nur gleißender Schein. „Denn wer seinen Bruder nicht liebet, den er siehet, wie kann er Gott lieben, den er nicht siehet?" (1. Joh. 4, 20).

Das zölibatäre Leben ist — soweit es nichts anderes bezweckt als vollkommene Gottes- und Bruderliebe — genau so wie die völlige Armut, ein urchristliches Lebensideal, keineswegs eine asketische Verzerrung der christlichen Sittlichkeit, die auf fremde Einflüsse zurückzuführen wäre. Johannes der Täufer, Jesus und Paulus — also der Vorläufer des Christentums und seine größten schöpferischen Persönlichkeiten — waren Zölibatäre. Desgleichen hatten die Apostel, die Jesus aus der Heimat in die „Heimatlosigkeit" berufen hatte, alles verlassen, „Häuser, Brüder und Schwestern, Vater und Mutter, Weib und Kind" (Matth. 19, 27 ff.). Die Herolde des Gottesreichs sollten nach Jesu Willen auf die Ehe verzichten, so schwer auch dieses Opfer sein mochte und so wenige imstande waren, es zu bringen: „Es sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen. Wer es fassen mag, der fasse es" (Matth. 19, 12). Diese ehelosen Reichgottesboten führen jetzt schon den βίος ἀγγελικός ‘den im nahen Endreich alle Auferstandenen führen werden; „wenn sie von den Toten auferstehen werden, so werden sie nicht freien noch sich freien lassen, sondern sie werden sein wie die Engel im Himmel" (Mark. 12, 25). Weil das Leben der engeren Jüngerschaft Jesu in allem eine Antizipation des kommenden Gottesreiches sein soll, darum sollen sie in ihrer Ehe-

losigkeit die Ungeschlechtlichkeit des eschatologischen Reiches vorwegnehmen. Andererseits erscheint in den Augen Jesu die Ehe als ein nicht seltenes Hindernis zur Annahme des Reichgottesrufes. „Ich habe ein Weib genommen und kann darum nicht kommen" — das ist eine der Entschuldigungen, welche der Bote des Königs bei der Einladung zum „großen Abendmahl" vernahm (Luk. 14, 20). Wie der Meister von Nazareth, so empfiehlt auch der Völkerapostel die Ehelosigkeit, freilich mit einer etwas anderen Begründung (1. Kor. 7, 25 ff.). Die Zeitspanne bis zum Weltende ist so kurz, daß das Eingehen einer Ehe sinnlos ist; überdies haben es die Verheirateten in den furchtbaren Drangsalen der letzten Tage am allerschwersten; denn „wehe den Schwangeren und Säugenden zu der Zeit!" (Mark. 13, 17.) Aber der tiefste Grund, den Paulus für sein Axiom: „wer heiratet, tut gut, wer aber nicht heiratet, der tut besser", anführt, ist der Gedanke der ungeteilten Hingabe an Gott. „Welcher ledig ist, der sorget, was dem Herrn angehöret, wie er dem Herrn gefalle. Welcher aber freiet, der sorget, was der Welt angehöret, wie er dem Weibe gefalle . . . Welche nicht freiet, die sorget, was dem Herrn angehöret, daß sie heilig sei, beides, am Leib und auch an Geist; die aber freiet, die sorget, was der Welt angehöret, wie sie dem Manne gefalle" (1. Kor. 7, 33 f.). Diese paulinische Wertung der Ehelosigkeit setzte sich rasch in der christlichen Kirche durch; sie wurde verstärkt durch die uralten Reinheitsvorstellungen, die in den hellenistischen Mysteriengenossenschaften und Philosophenschulen neu belebt worden waren. In der Johannesapokalypse wird der Primat der jungfräulichen „Reinheit" schon vorausgesetzt. Die 144 000 Jungfräulichen nehmen den Ehrenplatz im Himmel ein; „diese sind es, die mit Weibern nicht befleckt sind; denn sie sind ‚Jungfrauen' und folgen dem Lamm nach, wohin es geht. Diese sind erkauft aus den Menschen zu Erstlingen Gott und dem Lamm" (Ap. 14, 4). Das monastische Virginitätsideal hat also seine Wurzel im neutestamentlichen Christentum. Freilich fehlt gerade bei Jesus wie bei seinem größten Apostel jeder Gedanke an einen Zwang wie jene Geringwertung und Herabwürdigung der Ehe, die sich bei so manchen Lobrednern der Virginität unter den Kirchenvätern findet. Die wahre Hochschätzung des zölibatären Lebens ist stets gepaart mit einer Hochschätzung des christlichen Ehelebens; beide Ideale gehören nach der genuin katholischen Auffassung untrennbar zusammen, das eine trägt und stützt

das andere[10]. Der ideale Katholizismus hat auch hier jede Einseitigkeit zu vermeiden und das Gleichgewicht zu wahren gesucht.

Armut und Ehelosigkeit, diese beiden ersten *consilia evangelica* erfordern vom Menschen große persönliche Opfer; denn jedem Menschen ist die Freude am Besitz und am andern Geschlecht von Natur eingepflanzt. Aber das größte der Opfer, das der *homo religiosus* bringt, ist die Hingabe des eigenen Willens in vollkommenem Gehorsam. Darum betrachtet der Aquinate den klösterlichen Gehorsam als das hervorragendste unter den drei Mönchsgelübden.

„Votum obedientiae est praecipuum inter tria vota religionis. . . . Quia per votum obedientiae aliquid maius homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem; quae est potior quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam, et quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis" „Nil maius potest homo Deo dare quam quod propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subiiciat." (S. Th. II/II q. 186 a. 8; a. 5 ad 5.)

Der Mönch muß durch den steten Gehorsam seinen eigenen Willen brechen. Ohne Unterlaß, in immer neuen Wendungen schärft Benedict von Nursia seinen Ordensjüngern die restlose Preisgabe des eigenen Willens ein[11], es gilt auf jede persönliche Freiheit zu verzichten, jeden eigenen Wunsch verbannen und sich in allem, auch im Kleinsten, den Ordensobern unterzuordnen. Sie sind Gottes Stellvertreter, darum wird das Opfer des Willens nicht ihnen, sondern dem ewigen Gott selbst gebracht — *oboedientia, quae maioribus praebetur, Deo exhibetur* (Reg. c. 4). Der Abt vertritt in der Ordensfamilie Christi Stelle, darum schulden ihm die Mönche denselben Gehorsam wie dem Herrn selbst[12]. Aber nicht nur ihm, sondern allen Brüdern sind sie zum Gehorsam verpflichtet[13]. Nur durch diesen täglichen und stündlichen Gehorsam wird der trotzige

[10] Vgl. die feinen Ausführungen von Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche, 1922, 88 ff.

[11] „Voluntatem propriam facere prohibemur"; „docemur . . . nostram non facere voluntatem" (c. 7); „propriam voluntatem odire" (c. 4); „propriam voluntatem deserentes" (c. 5). „Nullus in monasterio proprii sequatur cordis voluntatem" (c. 3); „quibus nec corpora sua nec voluntatem licet habere in propria voluntate" (c. 33); „ut non suo arbitrio viventes vel desideriis suis et voluptatibus oboedientes sed ambulantes alieno iudicio et imperio (c. 5).

[12] „Abbas . . . vices Christi creditur agere." (S. Ben. reg. c. 53; vgl. c. 2.)

[13] „Oboedientiae bonum non solum abbati exhibendum est ab omnibus, sed etiam sibi invicem oboediant fratres scientes per hanc oboedientiae viam se ituros ad Deum." (S. Ben. reg. c. 51.)

Menschenwille unter Gottes heiligen Willen gebeugt. Erst wenn der Mensch alles dahingegeben hat — irdischen Besitz, menschliche Liebe, ja, den eigenen Willen — wenn er äußerlich und innerlich ganz arm und bloß geworden ist, dann wandelt er den Weg der Vollkommenheit.

Der mönchische Gehorsam hat keinen anderen Zweck als den schwankenden und selbstischen Willen des Menschen unter Gottes Willen zu beugen. Die klösterliche *oboedientia* ist nichts anderes als ein ununterbrochenes Exerzitium der Selbstverleugnung und Selbstdemütigung. Auch dieses dritte Mönchsgelübde wird nicht mit Unrecht als ein *consilium evangelicum* bezeichnet. Der monastische Gehorsam gilt als *imitatio Christi* im höchsten Sinne des Wortes, denn von Christus sagt der Apostel (Phil. 2, 8): *factus oboediens usque ad mortem* (Reg. S. Bened. 7). „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich täglich und folge mir nach" (Luk. 9, 23); „wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden" (Matth. 23, 12) — diese Jesuworte schweben dem Mönchsasketen vor Augen, wenn er in jedem Augenblick seinen eigenen Willen opfern und sich in Demut vor seinem Bruder beugen muß. Εἰς πάντα ὑπήκοοί ἐστε (2. Kor. 2. 9) — auch diese paulinische Mahnung klingt aus dem Mönchsimperativ des Gehorsams heraus. Durch den radikalen Verzicht auf Besitz, Geschlechtsgemeinschaft und freien Willen glaubt der Mönch Jesu Forderung zu erfüllen: „Wer nicht absaget allem, was er hat, der kann nicht mein Jünger sein" (Luk. 14, 33).

Paupertas, castitas, oboedientia — diese Trias, die den Inhalt des feierlichen Mönchsgelübdes ausmacht, bildet nur den Rahmen des eigentlich monastischen Lebens. Dieses Leben selbst besteht in Gebet und Arbeit; *ora et labora* — im rhythmischen Wechsel von beiden liegt die Eigenart des klösterlichen Lebens. *Vita contemplativa* und *vita activa* sind im wahren Mönchtum harmonisch geeint. Der echte *homo religiosus* geht nicht auf im Gebet, noch verzehrt er sich in der Arbeit, er vermeidet ebenso die Bequemlichkeit der Bigotterie wie die Hast und Hetze eines bloßen Arbeitslebens. Die tägliche Arbeit hindert ihn an einem einseitigen Hinstarren auf die jenseitige Welt, umgekehrt schützt ihn das stete Gebet vor der ruhelosen Vielgeschäftigkeit des Alltags. Beten und arbeiten — eines nicht ohne das andere — das ist sein Lebensinhalt, sein eigentlicher Beruf.

„Betet ohne Unterlaß" (1. Thess. 5, 17) — dieses paulinische Mahnwort ist im Stundengebet der Mönchsgemeinde Wirklichkeit geworden. Die alte Kirche konnte die regelmäßigen Stundengebete der ganzen Gemeinde nur an den Festtagen durchführen; die tägliche Einhaltung der heiligen Gebetszeiten ließ sich nur in einer geschlossenen Mönchsgemeinde ermöglichen. Diese ist es, die gleichsam stellvertretend für die gesamte Christenheit ohne Unterlaß dem Ewigen das Opfer des Lobes darbringt und in demütigem Gebet seinen Segen auf alle herabruft. Der Chor der Mönche betet tagtäglich für die vielen, welche nicht beten können oder nicht beten wollen; er erweist der unendlichen Majestät Gottes jenen Ehrendienst, zu dem die draußen in der Welt Stehenden und Arbeitenden nicht imstande sind. Dieser ununterbrochene Kultus ist der vollkommenste Teil des βίος ἀγγελικός der Mönche. *„In conspectu angelorum psallam tibi"* (Ps. 87, 1) — dieses Wort des Psalmisten wendet der Gründer des Benediktinerordens auf das Chorgebet an (Reg. c. 19). Es ist Engelsdienst, den die psalmodierenden Mönche in ihrem Oratorium verrichten; ihre Psalmen, Hymnen und Gebete vereinen sich mit den Preis- und Dankliedern der himmlischen Scharen; Mönche und Engel bilden so einen Himmel und Erde umspannenden Riesenchor, der ohne Ende dem Ewigen zujubelt: *„Laus tibi, Domine, rex aeternae gloriae!"*

Das Chorgebet ist die wichtigste Aufgabe des alten Mönchtums; *„nil operi Dei praeponatur"* schärft Benedictus seinen Jüngern ein (Reg. 43). Dieses Gebet ist freilich nicht ein naives Sichausschütten des Herzens, ein Rufen und Flehen aus der persönlichen Not, nein, es ist ein feierlicher Lobpreis — *referamus laudes creatori nostro* (Regula S. Benedicti c. 16) — ein heiliges Werk — *opus Dei, opus divinum* — ein Gottesdienst, ein Gott dargebrachtes Opfer. Der hellenistisch-urchristliche Gedanke, daß das Preis- und Dankgebet das wahre Opfer, die λογικὴ θυσία sei, hat sich im monastischen Stundengebet bis zum heutigen Tage erhalten (während er in der Meßliturgie durch einen gröberen, dinglicheren Opferbegriff zurückgedrängt wurde). Wie nirgends sonst erfährt hier der Mönch Gottes gnadenreiche Gegenwart. *„Ubique credimus divinam esse praesentiam . . ., maxime tamen hoc sine aliqua dubitatione credamus, cum ad opus divinum adsistimus"* (Reg. S. Ben. 19). Nur dann freilich ist dieses Singen und Beten ein wahres *opus Dei*, wenn es aus andachtsvollen, Gott zugewandten Herzen aufsteigt. *„Psallite*

sapienter" (Ps. 46, 8) — das Wort des alttestamentlichen Sängers gilt auch als Richtschnur des klösterlichen Psalmodierens (Reg. S. Ben. 19). Das Chorgebet soll kein mechanisches Plappern, sondern eine geistige Verherrlichung des Ewigen sein. Darum mahnt der große Mönchsvater Benedict in seiner Regel: „*Sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae*" (c 19).

Mit dem *opus Dei* des Chorgebetes[14] beginnt der Tageslauf des Mönches, mit ihm werden die sämtlichen Abschnitte des Tages geheiligt, mit ihm endet der Tag. Siebenmal vereinigt sich die Mönchsgemeinde zum *officium divinum* gemäß dem Beispiel des alttestamentlichen Psalmisten, der bekennt: „Septies in die laudem dixi tibi" (Ps. 119, 164). Um Mitternacht oder doch vor dem ersten Morgendämmern erheben sich die Mönche zum Gotteslob — „Media nocte surgebam ad confitendum tibi" (Ps. 119, 62). Während die große Masse der Menschen noch in tiefem Schlummer liegt, feiern die Gottgeweihten ihre „Vigilien" und singen dem Schöpfer und Könige des Alls jubelnde Preislieder.

Nocte surgentes vigilemus omnes,
Semper in psalmis meditemur atque
Voce concordi Domino canamus
Dulciter hymnos. (Hymnus der Mette.)

Weil aber ihr Mund zu schwach ist, um den Unendlichen gebührend zu verherrlichen, darum rufen sie ihn selbst an, daß er ihre Lippen öffne und Worte und Klänge auf ihre Zunge lege: „Domine, labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam" (Ps. 91, 17) — auch das *opus Dei* ist letzten Endes Gottes Gnadengeschenk, nicht menschliche Leistung. Und nun erklingt in freudigen Tönen der 95. Psalm, dieser große Aufruf zum Gotteslob: „Venite, exultemus Domino, jubilemus Deo salutari nostro, praeocupemus faciem eius in confessione et in psalmis jubilemus ei . . . Adoremus Dominum qui fecit nos . . ." Nachdem dieser Psalm und ein ambrosianischer Hymnus verklungen ist, werden sechs täglich wechselnde Psalmen mit den dazugehörigen Antiphonen gesungen. Sodann spricht der Abt seinen Segen über die Mönchsfamilie (z. B. Benedictione perpetua benedicat nos pater omnipotens). Nunmehr werden vier Lektionen aus dem alten Testament vorgelesen, wobei jede Lektion durch ein Responsorium der Gemeinde beantwortet wird. Es folgen weitere sechs Psalmen und vier Lektionen (meist Schriftauslegungen der „nominati et orthodoxi catholici patres") samt den Responsorien. Hierauf werden drei alttestamentliche Cantica (Preislieder, die nicht dem Psalter angehören) gesungen und vier neutestamentliche Lektionen verlesen. Endlich stimmt der Abt den großen ambrosianischen Lobgesang an: „Te Deum laudamus, te Dominum confitemur". Nachdem seine mächtigen Töne verklungen, liest der

[14] Die folgende schematisierende Darstellung schließt sich an das Sonntagsoffizium des Benediktinerordens an; das Offizium an den Ferialtagen und Heiligenfesten weicht von dem obigen Schema mehrfach ab (vgl. S. Ben. reg. c. 8—19). Die anderen Orden haben teils eigene Offizien, die dem benediktinischen ähnlich sind, teils benützen sie das allgemeine römische Offizium, das Brevier der Weltpriester.

Abt das Sonntagsevangelium, das alle Mönche stehend anhören. An die Vigilien schließt sich sogleich die Matutin (im römischen Brevier „Laudes" genannt): bestehend aus Psalm 67, 118, 63, aus dem Preislied der drei Jünglinge: „Benedicite omnia opera Domini Dominum" (Dan. 3) und den drei Lobpsalmen, welche den Psalter beschließen (148—150). Die ganze Schöpfung, von den Gestirnen bis zu den Menschen, wird aufgefordert, das Lob des Ewigen zu singen; ein Jubel sondergleichen durchrauscht die monastischen Laudes. Es folgt eine apostolische Lektion, ein Hymnus, der Preisgesang des Zacharias „Benedictus Dominus Deus Israel" (Luk. 2) und endlich die *litania*, d. h. das flehende *Kyrie eleison* mit dem *Pater noster* und einer variablen Kollekte. Ein Gruß an die Himmelskönigin, der dem Kirchenjahr entsprechend wechselt (Ave Regina coelorum, Regina coeli laetare, Salve Regina), beschließt diesen Frühgottesdienst, als dessen Leitmotive die Psalmworte gelten können: „Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo" (Ps. 63, 2), und „Omnis spiritus laudet Dominum" (Ps. 150, 6).

Nach Sonnenaufgang versammelt sich die Mönchsgemeinde zum zweiten Male im Chor zum eigentlichen Morgengebet, das den ganzen Tageslauf segnen soll. Der Grundton der Prim wie der drei folgenden Tagzeiten ist nicht der jubelnde Lobpreis, sondern die flehentliche Bitte um Gottes Führung und Hilfe. „Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adiuvandum me festina" — mit diesem Hilferuf beginnt der Mönch sein Tagewerk.

Jam lucis orto sidere
Deum precemur supplices,
Ut in diurnis actibus
Nos servet a nocentibus. (Hymnus der Prim.)

Es gilt, während des ganzen Tages Gottes heiliges Gesetz zu erfüllen, das allgemeine Gebot der Gottes- und Nächstenliebe wie die besonderen Gebote der Ordensregel. Darum wird in der Prim wie in den folgenden kleinen Tagzeiten der 119. Psalm rezitiert, in dem der jüdische Sänger die göttliche Thora betrachtet und um gehorsame Erfüllung dieses heiligen Gesetzes fleht. „Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini" — das ist das Thema, das der Psalmist in immer neuen Wendungen variiert und über das die psalmodierende Mönchsgemeinde andächtig meditiert. Es gilt stets von neuem, das unstete und schwache Menschenherz an den heiligen Gotteswillen zu erinnern. Darum versammelt sich immer wieder die fromme Schar der Mönche im Chor, zur dritten, sechsten und neunten Stunde — Terz, Sext und Non —, um sich Einsicht in Gottes Gebot und Kraft zu seiner Beobachtung zu erflehen: „Legem pone mihi, Domine, viam iustificationum tuarum, et exquiram eam semper. Da mihi intellectum et scrutabor legem tuam et custodiam illam in toto corde meo. Deduc me in semitam mandatorum tuorum, quia ipsam volui" (Ps. 119, 33—35).

Während die vier kleinen Tagzeiten ganz durchdrungen sind von dem Ernst des göttlichen Gesetzes, trägt die Vesper denselben freudigen Charakter wie die Vigilien und Laudes. Vier Psalmen, die immer wechseln, werden in feierlichem Tone gesungen (modulatione canantur). An den Sonntagen und Festen ist immer der große messianische Psalm „Dixit Dominus Domino meo, sede a dextris meis" der Eingangspsalm der Vesper. Nach einer kurzen neutestamentlichen Lesung und einem ambrosianischen Hymnus erklingt der Jubelgesang der Gottesmutter „Magni-

ficat anima mea Dominum" (Luk. 1) — das Gegenstück zum „Benedictus" der morgendlichen Laudes. Wie die anderen Tagzeiten, so endet auch die Vesper mit Kyrie eleison, Pater noster, Kollekte und marianischer Schlußantiphon.

Einen wunderbaren Abschluß erlangt das monastische Stundengebet in der Complet[15], dieser unvergleichlichen Schöpfung des heiligen Benedikt; sie ist neben den *Laudes* das kostbarste Stück des monastischen und priesterlichen Breviers; ob ihrer religiösen Gedankentiefe und -feinheit muß sie als das christliche Abendgebet schlechthin bezeichnet werden. „Noctem quietam et finem perfectum concedat nobis Dominus omnipotens" — mit diesem Segenswunsch hebt der Lektor an, um dann den Mönchen mit einem Apostelwort eine ernste Mahnung zur Wachsamkeit zuzurufen: „Fratres, sobrie estote et vigilate" (1. Petr. 5, 8). Dann spricht der Chor der Mönche das große Schuldgebet des *Confiteor* (Text s. o. S. 416) und bekennt vor dem Angesicht Gottes und seiner Heiligen alle Fehltritte und Verschuldungen des verflossenen Tages, um aus dem Munde ihres Vorbeters die Absolution zu empfangen. Nun hebt die wechselseitige Psalmodie der beiden Chöre an. Aber es sind nicht laute Jubelrufe, sondern gedämpfte Worte der stillen Zuversicht und Geborgenheit. „In pace inidipsum dormiam et requiescam, quoniam tu, Domine, singulariter in spe constituisti me" — in diesem hoffnungsfrohen Worte klingt der vierte Psalm aus, der das Completorium einleitet. Ihm folgt der 91. Psalm, das Hohelied des unerschütterlichen Gottvertrauens. Ein Halbchor bestärkt den andern in der Gewißheit, ganz unter Gottes Obhut zu stehen.

„Qui habitat in adiutorio Altissimi, in protectione Dei coeli commorabitur.
Dicet Domino: susceptor meus es tu et refugium meum, Deus meus, sperabo in eum . . .
Scapulis suis obumbrabit tibi et sub pennis eis sperabis.
Scuto circumdabit te veritas eius, non timebis a timore nocturno.
A sagitta volante in die, a negotio perambulante in tenebris, ab incursu et daemonio meridiano . . .
Non accedet ad te malum et flagellum non appropinquabit tabernaculo tuo.
Quoniam angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.
In manibus portabunt te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum . . .

Eine wunderbare Ruhe senkt sich auf die Seele herab, wenn in rhythmischem Wechsel die stärkenden, tröstenden Worte dieses Psalms ans Ohr klingen. In diese Stille hinein erklingt das Nachtlied, mit dem die Tempelwächter auf dem Sion die den nächtlichen Gottesdienst verrichtenden Priester zum Gottespreise aufforderten und das diese mit einem Segenswunsche beantworteten (Ps. 134):

Ecce nunc benedicite Dominum, omnes servi Domini.
Qui statis in domo Domini, in atriis domus Dei nostri.
In noctibus extollite manus vestras in sancto et benedicite Dominum.
Benedicat te Dominus ex Sion, qui fecit coelum et terram.

---

[15] Handliche Ausgabe: „Die Komplet nach dem Brevier des Benediktinerordens", Beuron, 1920.

In einem altkirchlichen Hymnus fleht die fromme Gemeinde um Schutz für Leib und Seele und Bewahrung vor der Macht des Bösen:

Te lucis ante terminum
Rerum creator poscimus
Ut solita clementia
Sis praesul ad custodiam.

Procul recedant somnia
Et noctium phantasmata,
Hostemque nostrum comprime,
Ne polluantur corpora . . .

Ein Gebetswort des Propheten Jeremia stärkt in den Versammelten das Bewußtsein lebendiger Gottesnähe: „Tu autem in nobis es, Domine, et nomen sanctum tuum invocatum est super nos, ne derelinquas nos, Domine, Deus noster" (Jer. 14, 9)[16]. Nochmals erbittet der Chor der Mönche in einem innigen Psalmvers Gottes Schutz für die Nacht: „Custodi nos, Domine, ut pupillam oculi, sub umbra alarum tuarum protege nos" (Ps. 17, 8)[17]. Und sie bestärkt diese Bitte mit dem flehentlichen Kyrie eleison und Christe eleison, um dann stille das heiligste aller Gebete zu sprechen. Endlich faßt der Vorbeter alle die erhabenen Gebetsgedanken des Completoriums in der lapidaren Oration zusammen: „Visita, quaesumus Domine, habitationem istam et omnes insidias ab ea longe repelle, angeli tui habitent in ea qui nos in pace custodiant et benedictio tua sit super nos semper." Noch einmal erheben alle Brüder ihre Stimme und senden der hehren Himmelsfürstin, welche der Welt das Heil geschenkt, einen hymnischen Abendgruß (die Marianische Antiphon). Sie schließen mit dem Segenswunsch: „Divinum auxilium maneat semper nobiscum — Et cum fratribus nostris absentibus. Amen." Ein stilles gebetetes Pater noster, Ave Maria und Credo leitet das monastische Abendgebet hinüber in das heilige Schweigen der Nacht.

Das regelmäßige Stundengebet verleiht dem monastischen Leben einen festen Rhythmus. So groß auch die Gefahren sein mögen, welche die Mechanisierung des *opus divinum* mit sich bringt, so bietet doch die strenge Regularisierung des monastischen Gottesdienstes dieselben Vorzüge wie die Bindung der katholischen Liturgie überhaupt (vgl. o. S. 410 f.). In den festen Bahnen der vorgeschriebenen Psalmen, Hymnen und Orationen bewegt sich das individuelle Frömmigkeitsleben mit einer größeren Sicherheit als auf ungebahnten Wegen. Überdies trägt jeder Tag der Woche, jedes Fest und jede Festzeit des Kirchenjahres durch den Wechsel der variablen

[16] Das römische Brevier schiebt hier das große Ergebungsgebet des Psalmisten ein: „In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum" (Ps. 31, 5).

[17] Im römischen Brevier folgt der Preisgesang Simeons „Nunc dimittis" (Luk. 2, 29 ff.), umrahmt von dem schönen Gebet: „Salva nos, Domine, vigilantes, custodi nos dormientes, ut vigilemus cum Christo et dormiamus in pace."

Texte ein besonderes Gepräge (vgl. o. S. 388 f.). Je stärker ein Mönch mit dem Kirchenjahr lebt, desto weniger kann in ihm das Gefühl eines Geist und Herz tötenden Mechanismus beim Stundengebet aufkommen. Endlich sind die Psalmen, Hymnen und Schrifttexte des *officium divinum* in ihrem inneren Reichtum und ihrer religiösen Tiefe unerschöpflich, in ihrer äußeren Form unübertrefflich. In keiner Sprache der Welt, nicht einmal in der hebräischen Ursprache, besitzen die israelitischen Psalmen eine so gewaltige Majestät und Klangfülle wie in dem Spätlatein der römischen Kirchensprache. Ein geheimnisvoller Zauber nimmt das empfängliche Gemüt eines jeden gefangen, der auf die Worte und Klänge der im Doppelchor psalmodierenden Mönche lauscht. Der eintönig rezitierte Bußpsalm *Miserere* ist, ebenso wie der feierlich gesungene Lobpsalm *Venite exultemus*, ein vollendetes Kunstwerk, ja, mehr als das, eine unleugbare Offenbarung der Heiligkeit und Herrlichkeit des Ewigen.

Das Preis-, Dank- und Bittgebet des *opus Dei* erlangt seine letzte Vertiefung und Verinnerlichung erst in dem stillen Gebetsumgang des einzelnen mit dem Göttlichen. Die stille Andacht hat auch im Chorgebet ihren Platz; aus dem schweigenden Gebet bricht die laute Gebetsanrufung des Ewigen hervor — *Deus in adjutorum meum intende* — und in das schweigende Gebet sinkt immer wieder das laute Preisen und Flehen zurück. Aber zu diesem kurzen Schweigegebet am Anfang und Ende des Chorgebets muß das stille und freie Beten und Betrachten im Oratorium oder in der einsamen Zelle treten, ein Gebet, das nicht in vielen Worten besteht, sondern in der lebendigen Innerlichkeit und Spannung der Seele (*non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum, non in clamosa voce, sed in lacrimis et intentione cordis*[18]). In diesem ganz persönlichen Beten, Meditieren und Kontemplieren gelangen erst die großen Gebetsgedanken des Offiziums zur vollen inneren Reife. Und umgekehrt ergießt sich aus diesem stillen Beten, Meditieren und Kontemplieren des einzelnen ein Strom von Leben, Kraft und Liebe in das liturgische Gebet der Mönchsgemeinde. In diesem steten Austausch von Einzelgebet und Chorgebet, von freiem Beten und gebundenem Beten, von Psalmodie und Meditation liegt der Reichtum und die Tiefe des klösterlichen Betens beschlossen. Die Klöster sind der Feuerherd des Gebetslebens, von denen die Funken übersprühen in die Gesamtkirche. Montalembert, der enthusiastische Darsteller

[18] S. Bened. reg. monach. c. 20.

der Mönchsgeschichte, hat nicht unrecht, wenn er sagt: „Wenn es einer menschlichen Feder gegeben wäre, eine Geschichte des Gebets zu schreiben, so wäre diese Geschichte die Geschichte der Mönche[19]."

Dieses reiche Gebetsleben ist nur die Hälfte der *vita monastica*; ihm steht gegenüber ein nicht minder reiches Arbeitsleben. Seit den ältesten Zeiten des Mönchtums gilt es als unverbrüchliche Regel, daß die Mönche durch ihrer Hände Arbeit sich ihren Lebensunterhalt erwerben. *„Quia tunc vere monachi sunt, si labore manuum suarum vivunt sicut et patres nostri et apostoli"* (S. Bened. Reg. c. 48). Auch der heilige Franz fordert von seinen Jüngern, daß sie durch Arbeit sich das zum Leben Nötige verschaffen und nur, wenn die Arbeit nicht ausreicht, Almosen erbetteln[20]. Das echte Mönchtum hat allezeit die Heiligkeit der Arbeit und die Sündhaftigkeit des Müßigganges verkündet; *otiositas est inimica animae*[21] — so schärfen es Benedictus und Franziscus in übereinstimmenden Worten ihren Jüngern ein. Die Arbeit, welche das Mönchtum leistete, beschränkt sich jedoch keineswegs darauf, den das Lob Gottes singenden Heiligen das Nötigste zu verschaffen, sie ist vielmehr Arbeit für die Gesamtheit, Kirchenarbeit, Kulturarbeit und Liebesarbeit. Das Mönchtum, vor allem das abendländische, steht ganz im Dienste der Kirche; es ist Träger der äußeren und inneren Mission in alter und neuer Zeit. Mönche waren es, welche das Christentum den germanischen und slawischen Völkern brachten, Mönche sind es, die heute in allen Erdteilen das Evangelium Christi hochkultivierten und primitiven Völkern predigen. Mönche waren es, die im frühen Mittelalter den Sieg der römischen Einheitskirche über die verschiedenen Landes- und Fürstenkirchen erfechten halfen, Mönche, die immer wieder die Kirche aus ihrer Verweltlichung herausrissen und sie läuterten, erneuerten und umgestalteten; Mönche waren es, welche zum Kreuzzug ins Heilige Land aufriefen; Mönche, die das mittelalterliche Sektentum ausrotteten; Mönche, die in entschlossenem Kampfe dem reformatorischen Christentum entgegentraten und ganze Länder für die römische Kirche retteten; Mönche sind es, die heute allenthalben

[19] Les moines d'occident p. L.

[20] Reg prim. 7 (Böhmer, S. 7): „Et fratres, qui sciunt laborare, laborent et eandem artem exerceant, quam noverint . . . Et pro labore possint accipere omnia necessaria praeter pecuniam. Et cum necesse fuerit, vadant pro eleemosina sicut alii pauperes."

[21] S. Bened. reg. monach. c. 58; Reg. prim. S. Franc. 7 (Böhmer, S. 8).

für ihre Kirche werben und unermüdlich an der Verkirchlichung der Massen arbeiten.

Die Arbeit des Mönchtums reicht aber weit über die Grenzen des Kirchlichen hinaus. Nicht nur der Kirche haben die großen Orden gedient, sondern der Menschheit; nicht nur das Christentum haben die Mönchsmissionare der germanisch-keltischen Welt gebracht, sondern die materiellen und geistigen Güter der antiken Kultur. Mönche waren es, welche Wälder rodeten und Sümpfe urbar machten, Mönche, welche die Schätze der antiken Literatur hüteten, Mönche, welche der byzantinisch-römischen Kunst in barbarischen Ländern eine Heimstätte verschafften. Mag auch die Zeit intensivster Kulturarbeit im abendländischen Mönchtum nicht allzu lange gewährt haben, die bloße Tatsache solcher Arbeit lehrt uns, welche Kräfte die *vita activa* des Mönchtums zu entwickeln vermag.

Noch wundersamer aber als alle Kirchen- und Kulturarbeit des Mönchtums ist seine Liebesarbeit. Das wahre Kloster ist eine Stätte der Liebe, eine köstliche Oase inmitten einer Welt der Selbstsucht und des Hasses. In der Ordensfamilie ist das kommunistische Ideal der apostolischen Gemeinde (Ap.-Gesch. 4, 32) verwirklicht: „*Omnia omnibus sint communia . . . nec quisquam suum aliquid dicat vel praesumat*" (Reg. S. Ben. 33). Die Ordensfamilie ist eine Bruderschaft, in der ein jeder nur an den andern, nicht an sich denkt: „*Nullus, quod sibi utile iudicat, sequatur, sed quod magis alii*" (Reg. S. Ben. 52). Ja, ein jeder soll nach der Mahnung des hl. Franz seinen Bruder so lieben und pflegen, wie eine Mutter ihr eigenes Kind liebt[22]. Dadurch, daß der Mönch im Kreise seiner Mitbrüder nur Liebe erfährt und übt, wird er fähig, auch den Außenstehenden Liebe zu erweisen: „*Pauperes recreare, nudum vestire, infirmum visitare, mortuum sepelire, in tribulatione subvenire, dolentem consolari*" — das sind die Liebeswerke, die der Mönchsvater von Nursia seinen Ordensjüngern anbefiehlt (Reg. 4). Die große Caritas darf nicht eingeengt werden auf die kleine, weltabgesonderte Mönchsgemeinde, nein, sie muß hinauswirken in die Welt, ihre Aufgabe hat keine Schranken; sie muß allen Liebe erweisen um Christi willen. Denn nicht bloßen Menschen gelten die Werke der Bruderliebe, sondern Christo dem Herrn und Heilande selbst, ihm, dessen Liebe

[22] „Quilibet diligat et nutriat fratrem suum, sicut mater diligit et nutrit filium suum" (Reg. prim. 9; Böhmer, S. 10).

dem Mönche über alles gehen muß — *nihil amori Christi praeponere* (Reg. S. Ben. c. 4). Der große Gedanke Jesu, daß der Gottessohn unerkannt und verborgen in der armseligen Gestalt hilfeheischender Menschen zu uns kommt (vgl. o. S. 32), um unsere Liebe und Treue zu erproben, ist die geheimnisvolle Kraft, welche die monastische Caritas beseelt. Benedictus hat diesem Gedanken in seiner Ordensregel eine wundervolle Fassung gegeben:

„Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur, quia ipse dicturus est: ‚Hospes fui et suscepistis me' . . . Omnibus venientibus sive discentibus inclinato capite vel prostato corpore in terra Christus in eis adoretur, qui et suscipitur . . . Aquam in manibus abbas hospitibus det; pedes hospitibus omnibus tam abbas quam cuncta congregatio lavet, quibus lotis, hunc versum dicant: ‚Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui' . . . Pauperum et peregrinorum maxime susceptioni cura sollicite exhibeatur, quia in ipsis magis Christus suscipitur, . . ." (c. 53)[23].

Dieser benediktinische Gedanke ist das Leitmotiv für das umfassende Liebeswerk des christlichen Mönchtums. Schon die Mönche der Ostkirche haben Großes in der christlichen Liebesfürsorge für Arme, Kranke und Hilflose geleistet[24]. Aber die abendländischen Mönche und Nonnen haben sie in der Caritas noch übertroffen. Ganze Orden, vor allem weibliche, widmen sich nur dem Dienste der Armen und Kranken, Siechen und Krüppel, Kinder und Greise, Gefährdeten und Gefallenen. Die Geschichte der christlichen Caritas fällt auf weite Strecken mit der Geschichte des katholischen Ordenswesens zusammen. Das thomistische Axiom von der *perfectio caritatis* als dem Ziel des *status religiosus* ist keine abstrakte Theorie, sondern hat die Feuerprobe der Wirklichkeit bestanden. Das dreifache monastische Gelübde hat sich gerade in der heroischen Liebesarbeit an den Ärmsten als *instrumentum perfectionis* erwiesen. Jene Helden und Heldinnen der christlichen Liebe, die, fern von der Heimat, ekelerregende Aussätzige pflegen, die eigene Ansteckung und das eigene Siechtum vor Augen, sind der deutlichste Beweis dafür, daß das monastische Leben kein beschaulicher Müßiggang ist, sondern daß es die Voraussetzung für die Höchstleistung in der tätigen Bruderliebe bildet.

---

[23] Vgl. S. Bened. reg. c. 36: „Infirmorum autem cura ante omnia adhibenda est, ut sicut revera Christo, ita eis serviatur, quia ipse dixit: ‚Infirmus fui et visitastis me' et ‚Quod fecistis uni de his minimis, mihi fecistis'."

[24] Vgl. Marin, Les moines de Constantinople (330—898), Paris, 1897, 62 ff.

Arbeit an der Kirche, Arbeit an der Kultur, Arbeit an den Brüdern — das ist die *vita activa* des Mönchtums. Aber diese Arbeit entspringt nicht dem ruhelosen Schaffensdrang, sondern dem stillen Gottesumgang, der *vita contemplativa*. Im *opus Dei*, im heiligen Gottesdienst, im lebendigen Gebetsverkehr mit Gott empfängt der Mönch die innere Kraft zu der Arbeit, zu der er berufen ist und die er im Gehorsam gegen Gottes Willen vollbringt. Aus dem Gebet geht die Arbeit hervor, durch das Gebet wird wie durch heilige Ruhepausen immer wieder die Arbeit unterbrochen, und im Gebet mündet die Arbeit. So heiligt das Gebet alle, auch die schlichteste und unbedeutendste Arbeit, und durchdringt sie mit großen Gottesgedanken. Wie das *opus Dei*, so dient auch die geheiligte Arbeit der Ehre des ewigen Gottes — *ut in omnibus glorificetur Deus*[25].

2. DIE HAUPTTYPEN DES KATHOLISCHEN ORDENSWESENS

Vollendete Gottes- und Bruderliebe, sich offenbarend in stetem Gebet und unermüdlicher Arbeit, verwirklicht in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam — das ist das Ideal, dem die klösterlichen Gemeinschaften nachstreben. Dieses eine Ideal prägt sich aber in mannigfachen Gestalten aus — διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν (1.Kor. 12, 4). Wie die eine Kirche in ihrem Schoße zahllose Formen des religiösen Lebens zu bergen vermag, so hat sie auch Raum für die verschiedenartigsten Gemeinschaften. Wie der gesamte Katholizismus, so ist auch das katholische Ordenswesen nicht Uniformität, sondern Einheit in Mannigfaltigkeit. Aus dieser Mannigfaltigkeit heben sich wenige charakteristische Typen heraus: die klassische *vita monastica* des Benediktinerordens, die Nachfolge Christi der franziskanischen Bettelmönche, der glühende Glaubenseifer der Dominikaner, die *militia papae* der Jesuiten und die opferstarke Liebesarbeit der *filles de la charité*.

Der Benediktinerorden stellt bis zum heutigen Tage das klassische Urbild des abendländischen Mönchtums dar[26]. Das ganze benedik-

[25] Petr. 4, 11; S. Bened. reg. monach. c. 57.

[26] Vgl. Phil. Funk, Monastischer Frühling, Hochland, 1922, 447: „Der Benediktinerorden ist schlechthin die abendländische Form des Mönchslebens in ihrer universalen Lebensfülle, nur gefaßt und geformt von römisch ordnendem Geist, auf ein gesundes Maß von Spannung zurückgeführt durch die harmonische und

tinische Mönchsleben ist durchdrungen von einem aristokratischen Frömmigkeitsgeist; es trägt in allem den Stempel klassischer *gravitas*. Das Beste der altrömischen Geisteskultur ist in seine Ordenstraditionen übergegangen: strenges Autoritätsgefühl, Ehrfurcht vor der Vergangenheit, ruhevolle Würde und Gemessenheit, geistige Nüchternheit, stoisches Ethos. Unter der Führung des Abtes dient die Schar der Mönche Christus als dem ewigen König — *Domino Christo vero Regi militare* (Prolog der Regel), „*Non nobis Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam* (Ps. 114, 1; Prolog der Regel) — Gottes Ehre ist das höchste Ziel alles monastischen Lebens; den König der Ehren zu verherrlichen in der heiligen Psalmodie, sein Lob zu singen im steten Chorgebet ist das A und Ω benediktinischer Frömmigkeit. Kein Orden der Kirche hat der Liturgie eine so große Aufmerksamkeit geschenkt wie die Jüngerschaft des hl. Benedictus. Heute sind die Benediktiner der Beuroner Kongregation (die Nachfolger der Solesmenser Benediktinerschule) die Träger der liturgischen Bewegung, von der viele eine Reformation der Kirche erhoffen (vgl. o. S. 427 ff.). Auch in dieser Wirksamkeit für die Erneuerung der altchristlichen Liturgie offenbart sich der klassische Geist des Benediktinerordens. Er zeigt sich in gleicher Weise in der Pflege humanistischer Bildung und historischer Wissenschaft. Die Mauriner Söhne des hl. Benedictus sind es gewesen, die den Grundstein zur katholischen Patristik gelegt haben. Sie sind auch das deutlichste Beispiel für jene edle Toleranz, die dem Benediktinerorden im Gegensatz zu anderen kirchlichen Orden allezeit eigen war; sie redeten von den evangelischen Christen nicht anders als von ihren „getrennten christlichen Brüdern". Auch hierin erkennen wir den Grundzug des benediktinischen Mönchtums: den Geist klassisch-aristokratischer Vornehmheit.

Von der religiösen Aristokratie der benediktinischen *vita monastica* hebt sich die Volkstümlichkeit und Schlichtheit der franziskanischen Jesusnachfolge unverkennbar ab. Die Jüngerschaft des hl. Franz

reife Persönlichkeit des heiligen Benedikt. Alle lebenswichtigen Bestandteile des Mönchtums, alle Einzelmethoden der Askese und sämtliche Möglichkeiten des Wirkens nach außen wie der Arbeit am eigenen Seelenheil sind auf dem Boden der Regel des heiligen Benedikt gegeben . . . Weil der Orden sich auf keine bestimmte Tätigkeit zugeschnitten hatte, kamen im Laufe seiner Geschichte alle Formen der Wirksamkeit zur Entfaltung, von den weltabgewandten Formen der Seelenzucht über die organisierte Seelsorge im größeren Umfange und die berufsmäßige Erziehertätigkeit bis zur unmittelbaren Kulturwirksamkeit."

ist kein monastischer Orden im alten Sinne des Wortes, sondern eine *fraternitas*, der nur gegen den Willen ihres Stifters die äußere Form eines regelrechten kirchlichen Ordens aufgezwungen wurde. Diese Brüderschaft hat kein anderes Ziel als die Nachahmung des armen und demütigen, Liebe übenden und Schmach duldenden Jesus. *Paupertas, humilitas, caritas* — in dieser Trias ist das franziskanische Ideal beschlossen. Keiner kann diese Ideale besser beschreiben, als es der Heilige selbst getan hat.

„Omnes fratres studeant sequi humilitatem et paupertatem Domini nostri Jesu Christi et recordentur, quod nihil aliud oportet nos habere de toto, nisi, sicut dicit apostolus (1. Tim. 6, 8): ‚Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus'. Et debent gaudere, quando conversantur inter viles et despectas personas, inter pauperes et debiles et infirmos et leprosos et iuxta viam mendicantes. Et cum necesse fuerit, vadant pro eleemosinis. Et non verecundentur, sed magis recordentur, quia Dominus noster Jesus Christus, filius Dei omnipotentis, posuit faciem, ut petram durissimam (Jes. 50, 7) nec verecundatus est pro nobis fieri pauper et hospes et vixit de eleemosinis, ipse et beata Virgo et discipuli eius. Et quando facerent eis homines verecundiam et nollent eis dare eleemosinam, referant inde gratias Deo, quia de verecundiis recipient magnum honorem ante tribunal Domini nostri Jesu Christi" (Reg. prim. 9, Böhmer S. 9 f.).

In dieser Bruderschaft der Armen und Demütigen, der *idiotae et subditi omnibus* (Testam. Böhmer, S. 37), gibt es keine geistige Rangordnung wie im Orden des hl. Benedictus, weder einen Abbas noch einen Prior, sondern nur *fratres minores*. Diejenigen, die in einer Klosterfamilie die Verantwortung tragen und denen die Brüder zum Gehorsam verpflichtet sind, dürfen nicht anders genannt werden als *ministri*, sie dürfen nichts anderes sein als *servi aliorum fratrum*; der *minister generalis* des Ordens aber hat keine andere Aufgabe als die, *servus totius fraternitatis* zu sein[27]. In der Ordensfamilie des hl. Franz gilt allein der Primat der dienenden Liebe, den Jesus seinen Aposteln verkündet hat.

„‚Non veni ministrari, sed ministrare', dicit Dominus (Mt. 20, 28). Illi qui sunt super alios constituti, tantum de illa praelatione glorientur, quantum si essent in abluendi fratrum pedes officio deputati" (Verba admonitionis 4, Böhmer S. 43).

Diese armen, bettelnden Jesusjünger haben im Gegensatz zu den alten Mönchsorden keinerlei Gemeinbesitz, weder an Ländereien noch an Gebäuden, *„Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem"* (Reg. bull. 6, Böhmer 32). Die Annahme von Geld (selbst durch eine *interposita persona*) ist ihnen strengstens

[27] Reg. prim. 6; Reg. bull. 8, 10 (Böhmer, S. 7, 33 f.).

verwehrt. Alles Geld darf für sie nach den Worten ihres Stifters nichts anderes sein als Staub und Steine[28]. Und doch, diese Ärmsten unter denen, die das monastische Armutsgelübde abgelegt, sie sind die innerlich reichsten und seligsten Menschen, die man sich denken kann — *nil habentes omnia possidentes* (2. Kor. 6, 10).

Povertate è nulla havere
et nulla cosa poi volere
et omne cosa possedere
en spirito de libertate.

so singt der große Franziskanerdichter Jacopone da Todi (Lauda 59). Der kindliche Frohsinn des Heiligen, der die Armut zu seiner Braut erwählt hat, ist allezeit das Merkmal seiner Ordensjünger gewesen.

Die „minderen Brüder", die bettelnd das Land durchwandern und Christi Nachfolge in Wort und Tat verkünden, errangen eine Popularität, die keinem anderen Orden je zuteil ward. Sie wurden die Lieblinge des Volkes, darum war ihnen die stärkste Einwirkung auf die Masse möglich. Eine gewaltige Welle neuen religiösen Lebens ist von der franziskanischen Brüderschaft auf das mittelalterliche Volksleben, erstlich in Italien, dann auch in anderen Ländern ausgegangen. Noch heute haben die Söhne des hl. Franz in der braunen Kutte das besondere Charisma der Volksseelsorge. In ihren Missionspredigten wie in ihrer Beichtpraxis finden sie den Weg zum Herzen des einfachen Mannes. Auch durch die starke Derbheit, die gerade der Seelsorgearbeit der Kapuziner (dieser späteren Abzweigung des Franziskanerordens) eigen ist, wird diese Volkstümlichkeit nicht beeinträchtigt, sondern befördert — auf einen groben Klotz gehört nach einem alten Sprichwort ein grober Keil; für hartgesottene Sünder ist eine kapuzinische Höllenpredigt der rechte geistige Zuspruch. Aber trotz dieser Urwüchsigkeit haben auch sie die große, weite Liebe des Heiligen nicht verloren. Die zarte franziskanische Mystik und die geistestiefe franziskanische Theologie — Bonaventura und Duns Scotus waren Franziskaner — haben sich freilich nur am Stamme des alten Ordens und nicht am kapuzinischen Seitensproß erhalten.

In der Liebe zur Armut wetteifert mit dem *poverello* von Assisi der große Dominicus, der Stifter der *fratres praedicatores*. Auch dieser Orden ist, wie der franziskanische, ein Bettelorden. Aber

[28] Reg. prim. 8; Reg. bull. 4 (Böhmer, S. 8. 31 f.).

seine Bedeutung für die Gesamtkirche ist eine andere als die der Minoritenbruderschaft. Er ward ins Leben gerufen zum Kampf für die kirchliche Wahrheit wider die Häresie. Dominicus ist der große Streiter wider die Ketzer, den Dante in kraftvollen Versen verherrlicht:

Poi con dottrina e con volere insieme
Con l'officio apostolico si mosse,
Quasi torrente ch'alta vena preme.

Durch Lehrweisung wie Willenskraft drang dieser,
Mit apostol'schem Amt bekleidet, vorwärts,
Dem Gießbach gleich, der tiefem Spalt entquillet

E negli sterpi eretici percosse
L'impeto suo, più vivamente quivi,
Dove le resistenze eran più grosse.

Und auf der Ketzer Dorngestrüppe stürzt' sich
Sein Ungestüm gerade dort am stärksten,
Wo Widerstand am heftigsten sich zeigte.
(Par. XII 97 ff.)

Die Dominikaner sind die großen Inquisitoren des Mittelalters, die mit unerbittlicher Strenge an der Ausrottung der Häresie arbeiteten. Doch noch Größeres hat der Orden des hl. Dominicus für die Kirche geleistet.

Di lui si fecer poi diversi rivi
Onde l'orto catholico si riga,
Si che i suoi arbuscelli stan più vivi.

Von ihm verschiedene Ströme dann entsprangen,
Um den kathol'schen Garten zu bewässern,
Daß seine Büsche noch lebend'ger sprossen.
(Par. XII 103.)

Die Ströme, von denen Dante singt, sind die spekulative Theologie und die Mystik. Beide haben im mittelalterlichen und noch im heutigen Dominikanerorden ihre Heimstätte. In den Zellen der Dominikanerklöster sind die kühnsten Gedanken der mittelalterlichen Theologie gedacht, die zartesten Geheimnisse der mittelalterlichen Mystik erschaut worden. Der Fürst der Scholastik, Thomas von Aquino, ist aus dieser Ordensfamilie hervorgegangen; er ist ihr größter Ruhmestitel, seine Theologie ihr köstlichstes Erbgut. Auch das große Dreigestirn der mittelalterlichen Mystik, Eckhart, Seuse und Tauler, darf dieser Orden sein eigen nennen. Diese dominikanische Mystik steht der durch Bonaventura und Jacopone da Todi repräsentierten franziskanischen Mystik ebenbürtig zur Seite. Daß sie von den Söhnen des hl. Dominicus bis zum heutigen Tage

nicht vernachlässigt wurde — trotz emsiger theologischer Spekulation und eifriger Predigtwirksamkeit —, gereicht ihnen zu besonderer Ehre.

Die Bettelorden des 13. Jahrhunderts bedeuten ein Neues gegenüber dem alten monastischen Ideal, das durch den Benediktinerorden repräsentiert ist. Aber weit größer als der Abstand der Mendikantenorden vom alten Mönchtum ist der Abstand des Jesuitenordens von beiden. Letzterer ist nach einem treffenden Wort Harnacks „geradezu ein Protest gegen das Mönchtum eines Antonius oder Franziskus“[29]. Das alte Mönchtum und ebenso die franziskanische Bruderschaft verkörpern ein besonderes religiöses Lebensideal, das Benediktinertum die *militia Christi*, das Franziskanertum die *imitatio Christi*; und beide suchen dieses Ideal im engsten Gemeinschaftsleben, im Leben der Ordensfamilie zu verwirklichen. Das Jesuitentum hingegen besitzt kein selbständiges christliches Lebensideal, es hat nur ein Ziel, die Behauptung und Stärkung der hierarchischen Kirche (vgl. o. S. 312 ff.). Die Compagnie Jesu stellt überhaupt keinen Mönchsorden dar, sondern einen bloßen kirchlichen Zweckverband. In ihr „hat die abendländische katholische Kirche das Mönchtum gleichsam neutralisiert und ihm eine Wendung gegeben, durch welche es ihre Ziele völlig zu den seinigen gemacht hat“[30]. Während dem alten Mönchtum der Gemeinschaftsgedanke wesentlich ist, löst der Jesuitenorden den Gedanken der Mönchsfamilie auf. Es ist so bezeichnend, daß der Jesuitenorden das gemeinsame Chorgebet beseitigt hat, dieses Einheitsband alles monastischen Frömmigkeitslebens. Und er konnte und mußte das tun, weil es ihm nur auf den einzelnen ankam, der ein gefügiges Werkzeug im Dienste der Hierarchie werden sollte. Durch einen jahrelangen Willenstraining wird der jesuitische Novize so erzogen, daß er gleich einem Leichnam (*ac si cadaver esset* — Constit. 6, 1) in allem seinen Oberen gehorsam ist. Aber dieser Gehorsamsgedanke ist ein ganz anderer als der des älteren Mönchtums; er steht nicht im Dienste eines an sich überkirchlichen religiös-ethischen Ideals, sondern geht im Kirchengedanken auf, und zwar im veräußerlichten, politisierten Kirchengedanken. Darum genügt die alte Trias der *vota monastica* im Jesuitenorden nicht. Die „Scholastiker“ des Jesuitenordens leisten

[29] Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, Reden und Aufsätze, I ² 135.

[30] Harnack, Reden und Aufsätze, I ² 136.

die drei allgemeinen Mönchsgelübde, die Professen hingegen sind *professi quattuor votorum*, sie beschwören in einem vierten feierlichen Gelübde, sich jeder Mission des Papstes bedingungslos zu unterziehen. In diesem vierten Gelübde ist das Wesen des Jesuitenordens ausgesprochen, der im Grunde die Apostasie von den monastischen wie von den franziskanischen Idealen bedeutet. Gewiß stehen auch die alten Mönchsorden in ihrem Gehorsam und in ihrer Treue gegenüber dem Papsttum unübertroffen da. Die benediktinischen Mönche haben ja den Primat des Papstes begründen, die franziskanischen und dominikanischen ihn befestigen helfen. Aber für sie war der Dienst am Papsttum niemals Selbstzweck, er ordnete sich vielmehr ihren religiösen und kirchlichen Idealen durchaus ein. Der Jesuitenorden hingegen ist wesentlich papalistisch; seine Kraft gehört auch nicht einem hehren Kirchen- und Papstideal, sondern der konkreten, äußeren Institution des Papsttums. Darum ist die Erbsünde des Papalismus und Kurialismus — die Vermengung von Christentum und Kirche mit einer brutalen Macht- und einer geschmeidigen Klugheitspolitik — auch die Sünde des Jesuitenordens. Er trägt — eine tragische Ironie! — den heiligen Namen der „Gesellschaft Jesu", einen Namen, der viel besser für die Jünger des hl. Franz passen würde. So Großes auch der Jesuitenorden als Ganzes wie durch seine einzelnen Glieder für Christentum und Kirche geleistet hat, diese Selbstbezeichnung fordert dieselbe Kritik heraus wie die Selbstbezeichnung dessen, dem er dient, des *vicarius Christi*.

Während um den Jesuitenorden sich Haß und Begeisterung streiten, ist der Ruhm eines anderen Ordens der neueren Zeit unangefochten, der der Vinzentinerinnen, die den schönen Namen „barmherzige Schwestern" tragen. Schon im Todesjahr ihres Stifters, des hl. Vinzenz von Paolo, eines der größten Apostel christlicher Caritas, waren sie über ganz Frankreich und Polen verbreitet. Seither haben sie sich über die ganze Welt ausgedehnt. Auch sie sind kein monastischer Orden wie die alten Frauenorden, Benediktinerinnen, Dominikanerinnen oder Birgittinerinnen, auch sie kennen kein Chorgebet wie jene Nonnenorden; wie den Jesuiten, so fehlt auch ihnen jeder kontemplative Hang; wie diese, gehen sie auf in der Aktivität des Wirkens. Aber ihr Wirken gilt nicht der Kirche und dem Papsttum, sondern der leidenden Menschheit. Ihr Name „barmherzige Schwestern", *filles de la charité*, ist ihr

Ordensprogramm; Kranken und Unheilbaren, Siechen und Aussätzigen, Irren und Blöden, Findelkindern und Waisen in selbstaufopfernder Liebe zu dienen und deren schweres Los nach Menschenmöglichkeit zu erleichtern, ist ihre hohe Lebensaufgabe. Selbst die Schrecken und Gefahren des Krieges scheuen diese gottgeweihten Jungfrauen nicht; die dienende Liebe, die sie verwundeten und sterbenden Kriegern auf den Kampfplätzen erwiesen, hat ihnen den Ehrennamen „Engel des Schlachtfeldes" eingebracht. In der Tat liegt etwas Engelhaftes in ihrem Wesen und Wirken. Wenn mitten durch das Straßengewühl einer Großstadt eine schwarzgekleidete Vinzentinerin mit ihrer großen weißen Flügelhaube schreitet, gesenkten Hauptes und mit verschränkten Armen, unbekümmert um alles äußere Getriebe, zu einem Schwerkranken eilend — dann ist es, als ziehe leise ein Engel der Liebe über diese liebesarme Erde. Βίος ἀγγελικός — der Terminus des alten Mönchtums gebührt nicht nur den psalmodierenden Brüdern, sondern auch den in der christlichen Caritas sich verzehrenden Schwestern.

3. IDEAL UND WIRKLICHKEIT IM MÖNCHTUM

Wie jede einzelne Lebensform des Katholizismus, so ist auch das Mönchtum und Ordenswesen eine erstaunlich reiche und vielgestaltige Erscheinung: „Allen bin ich alles geworden" — so kann die Kirche auch im Hinblick auf ihre Mönche und Nonnen von sich sagen. Ein so verwickeltes Phänomen, wie es das Mönchtum ist, weist aber notwendig auch viele häßliche und abstoßende Seiten auf. Hinter dem lichten Bilde, das wir in aufrichtiger Freude und Bewunderung betrachten, bergen sich dunkle Abgründe, vor denen wir zurückschauern. Das Mönchtum ist keineswegs nur selbstlose Gottes- und Bruderliebe, nein, alle menschliche Selbstsucht und Sünde hat auch in ihm ihre Stätte gefunden. Das wirkliche Mönchtum ist großenteils Apostasie vom Mönchsideal. Allein die Tatsache, daß zu allen Jahrhunderten innerhalb der verschiedenen Mönchsorden Reformbestrebungen einsetzten, welche die Rückkehr zur alten monastischen Reinheit und Strenge zum Ziele hatten, lehrt uns, daß das konkrete Mönchtum immer wieder die monastischen Ideale vergessen und ins Gegenteil verkehrt hatte. Seine Geschichte ist nicht nur eine Geschichte des religiösen und ethischen Idealismus, sondern ebenso eine Geschichte menschlichen Elends und mensch-

licher Sündigkeit. Neben den „engelgleichen" Helden der Gottes- und Nächstenliebe stehen die zahlreichen, innerlich gebrochenen, verkümmerten und entarteten Menschen, für die das monastische Leben nicht den Weg zur Höhe bedeutete. Armut — das ist der Inhalt des ersten Mönchsgelübdes, aber wie viele Klöster (zumal im Mittelalter) hat es gegeben, die im Reichtum erstickten, deren Insassen, nichts ahnend von der Not und dem Existenzkampf der Weltleute, ein sorgloses, behagliches Leben führten und bisweilen in irdischen Genüssen schwelgten! Keuschheit — das ist das zweite Mönchsgelübde, aber wie viele haben durch dieses Gelübde die wahre Jungfräulichkeit, d. h. die Herzensreinheit, eingebüßt! Wer mit dem Seelenleben der Mönche und Nonnen vertraut ist, der weiß, wieviel „heimliches Brennen und Begehren" (Luther) sich da findet, wieviel geschlechtliches Phantasieren, wieviel unnatürliche und perverse Lust, wieviel Prüderie und Skrupulosität. Ein Mensch, der nicht das Charisma der Virginität besitzt — „nicht alle verstehen es, sondern nur die, denen es gegeben ist", sagt Jesus (Matth. 19, 12) —, ein solcher Mensch muß durch den Zwang des monastischen Gelübdes zum seelischen Krüppel werden. Die vergewaltigte Natur, der verdrängte Affekt, rächt sich furchtbar — der sexualpathologische Fetischismus und das sinnlich-schwüle Gebetsleben nicht weniger Nonnen, die häufige Verwendung geschlechtlicher Bilder in der religiösen Sprache mancher Mönche offenbart nur zu deutlich die vergiftende Wirkung der erzwungenen Ehelosigkeit. Wo das zölibatäre Leben nicht täglich mit der ganzen Begeisterungsglut der vollendeten Gottes- und Bruderliebe neu bejaht wird, wo es nur unter dem Zwange eines verpflichtenden Gelübdes als Last getragen oder als Gewohnheit gelebt wird, da muß der natürliche Trieb sich empören und durch eine widernatürliche Öffnung sich ergießen. Alle die krankhaften Erscheinungen im sexuellen Leben vieler Mönche und Nonnen sind im Grunde nichts anderes als geheime Formen der Unzucht, darum Verkehrung des monastischen Virginitätsideals in sein Gegenteil. Und was von dem Keuschheitsgelübde gilt, das gilt auch von dem Gelübde des vollkommenen Gehorsams. Wo der Gehorsam nicht durchpulst ist vom Geist der Demut, da ist er unwahr und trügerisch; wo die Heiligkeit des Lebens nicht getragen ist von der tiefsten Demut, da wird sie zur Scheinheiligkeit. Die Gefahr des Stolzes — und damit des inneren Ungehorsams, der Auflehnung wider Gott — lauert

immer auf jene, welche den *status perfectionis* erwählt haben. Und so manche Mönche sind dieser Versuchung erlegen und haben sich über das *profanum volgus* der Weltchristen erhaben gedünkt. So ist das empirische Mönchtum nicht selten Untreue gegenüber dem Geist seines dreifachen Gelübdes. Auch ist das wirkliche Mönchsleben nicht immer ein Leben des ununterbrochenen Gebetes und der selbstlosen Liebesarbeit. Durch die tagtägliche Gewohnheit wird das *opus Dei* so veräußerlicht, daß vielen der Geist des Gebetes und der Anbetung verlorengeht. Durch die Absonderung von der Welt wird bisweilen die brüderliche Liebe eingeengt, ja bedroht. So manche Klostergemeinschaften (zumal in vergangenen Zeiten) haben wider die Liebe gesündigt dadurch, daß sie ein Leben der „Gottseligkeit" führten, ohne sich um die Not und das Elend der draußenstehenden Brüder zu kümmern, ja, manche haben — entgegen ihrer Ordensregel — sich einem beschaulichen Müßiggang ergeben und von fremder Hand Arbeit gelebt. Nicht selten ist der Geist der Lieblosigkeit auch in die geheiligten Klosterräume eingedrungen; Haß, Neid und Zank haben auch vor der Klausur nicht haltgemacht. Der in die heutigen Verhältnisse der Klöster Eingeweihte weiß, daß Ränke und Streit nicht nur in der Welt, sondern auch in Konventen ihr Unwesen treiben. Wie die gesamte Kirche, so bleibt auch das Mönchtum weit hinter seinem Ideal zurück. Die Wirklichkeit ist eben allezeit nicht nur die unvollkommene Darstellung, sondern auch die Verleugnung und Verkehrung hoher Ideale. Die Dissonanz zwischen Seiendem und Seinsollendem legt sich uns auch bei der Betrachtung des Mönchtums auf die Seele. Ja, es hat Zeiten in der Geschichte des Mönchtums gegeben — man denke an das 10. und 15. Jahrhundert —, in denen das monastische Ideal ganz in Vergessenheit zu geraten drohte. Das schlichte Klagewort des Thomas von Kempis über die *„tanta dissolutio in coenobiis"* (Imit. Chr. I 3) ist ein nicht minder beredtes Dokument für die Verwilderung des Klosterlebens im Ausgange des Mittelalters wie der schroffe Protest Luthers. Aber auch hier beweisen alle Verfalls- und Entartungserscheinungen nichts gegen eine große Idee, im Gegenteil, sie zeugen für sie. Je höher ein Ideal, desto stärker sind die Widerstände der schwachen Menschennatur gegen seine Verwirklichung. Wem die Größe des monastischen Ideals an den Ordensregeln eines Benedictus oder Franz von Assisi aufgegangen ist, der muß sich sogar darüber

wundern, daß der Abstand von Ideal und Wirklichkeit in der *vita religiosa* nicht noch weit größer ist. Es geht ja um nichts Geringeres im Mönchtum als um die Preisgabe des Hanges zur Welt und um die völlige Hingabe des Herzens an Gott; darum singen die Mönche täglich beim Morgengebet:

mundi per abstinentiam
ipsi canamus gloriam.

4. DIE BEDEUTUNG DES MÖNCHTUMS

Die Bedeutung des Mönchtums für die Kirche kann nicht hoch genug gewertet werden. Τὰ νεῦρα καὶ ἑδραιώματα τῆς ἐκκλησίας — so hat schon ein byzantinischer Mönchsschriftsteller die Mönche bezeichnet[31]. Und Montalambert, der begeisterte Lobsänger des Mönchtums betont: „La grandeur, la liberté et la prosperité de l'église ont toujours été exactement proportionées à la puissance, à la régularité et à la sainteté des ordres religieux qu'elle refermait dans son sein[32]." Und Adolf Harnack erklärt: „Das Mönchtum ist neben dem Papsttum auf allen Gebieten der mächtigste Faktor der abendländischen katholischen Kirche[33]." Alle drei Männer, der byzantinische Mönch, der gläubige katholische Gelehrte und der moderne protestantische Kirchenhistoriker, stimmen in ihrer Bewertung des Mönchtums überein. Neben der Hierarchie kommt keinem Glied im kirchlichen Gesamtorganismus eine so wichtige Funktion zu wie dem Mönchtum. Es ist das Rückgrat der Kirche, das Mark der Hierarchie. Die größten und kraftvollsten Inhaber der *cathedra Petri* waren jene, die ganz von monastischem Geist erfüllt waren: ein Gregor der Große, ein Gregor VII., ein Innozenz IV. In der Mischung von monastischer Zucht und Heiligkeit mit hierarchischem Selbstgefühl liegt das Geheimnis der großen mittelalterlichen Päpste beschlossen.

Aber nicht nur der Hierarchie, sondern dem gesamten Klerus hat gerade das abendländische Mönchtum die stärksten Impulse gegeben. Unter dem Einfluß des Mönchtums hat der Klerus der römischen Kirche monastische Zucht angenommen. Der Zölibat,

[31] Theodor von Studion, Cat. parv., Mi. PG. 99, 393.

[32] Les moines d'occident, p. XV f.

[33] Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, a. a. O. 112.

das regelmäßige Stundengebet, der unbedingte Gehorsam gegenüber den kirchlichen Oberen — all das gibt auch dem Säkularklerus ein gewisses monastisches Gepräge. Das Mönchtum ist es gewesen, welches diese Forderungen durchgesetzt hat; das Mönchtum hat das Verbot der Priesterehe im Abendlande erwirkt, hat die Unabhängigkeit des Weltklerus von den Landesfürsten erkämpft, hat den Anstoß zum Breviergebet der Weltpriester gegeben. In diesem durch Ehelosigkeit, Stundengebet und kirchlichen Gehorsam bedingten monastischen Charakter liegt eine wenigstens äußere Überlegenheit des römischen Klerus über die Geistlichen der östlichen Kirchen wie der anderen christlichen Kirchen. Durch diese „Monastisierung" und durch nichts anderes hat die römische Kirche den gesamten Weltklerus zu derselben schlagfertigen Miliz gemacht, die sie ursprünglich nur an den Benediktiner- und Cluniacenserorden gehabt hatte. Vor allem ist es die Forderung des Zölibates, durch welche die römische Kirche ihrem Klerus ebenso den *status perfectionis* wie die höchste Aktionsmöglichkeit sichert. Die unerbittliche Strenge, mit der sie bis zum heutigen Tage trotz aller Widerstände an dieser Forderung festhält, hat ihren tiefsten Grund in dem monastischen Priesterideal, auf das sie niemals verzichten kann, weil es die stärkste Wurzel ihrer Kraft ist. Gewiß hat der Zwangszölibat ein namenloses Elend im katholischen Klerus aller Jahrhunderte hervorgerufen; die Geschichte der erzwungenen Ehelosigkeit der Priester gehört zu den dunkelsten Gebieten in der Geschichte der römischen Kirche[34]. Wieviel Gemeinheit und Unzucht, Unwahrhaftigkeit und Unnatur, Perversität und Melancholie, Gewissensnot und Seelenkampf hinter der glänzenden Außenseite der priesterlichen Ehelosigkeit sich birgt, vermag kein Außen-

[34] Nicht darin liegt die Grausamkeit der römischen Kirche, daß sie von ihren Priestern die Ehelosigkeit verlangt, sondern darin, daß sie jenen, die in den Laienstand zurückzutreten bereit sind, die Schließung einer Ehe verbietet und die Zuwiderhandelnden mit der Exkommunikation belegt. Freilich sind die Fälle, in denen die Kirche nachträglich auf dem Dispenswege eine widerrechtlich geschlossene Priesterehe billigt, nicht ganz selten; doch wird den Betreffenden Schweigeverbot auferlegt, damit diese Durchbrechung des nach außen hin so energisch verfochtenen Prinzips nicht in weitere Kreise dringe. Dem Père Hyacinthe Loyson, der gegen das Infallibilitätsdogma opponierte, bot die römische Kurie die Genehmigung seiner Ehe, ja sogar die weitere priesterliche Wirksamkeit an, unter der Voraussetzung, daß er sich dem Dogma unterwerfe und sich einer orientalisch-unierten Kirche anschließe. Die kuriale Diplomatie findet immer Auswege, wenn sie will.

stehender zu ermessen; aber wer einen Blick in diese Hintergründe priesterlichen Lebens tut, dem krampft sich das Herz zusammen[35]. Doch auch hier gilt dasselbe, was vom Mönchtum zu sagen war: wer die Erhabenheit dieses religiösen Ideals erfaßt und gleichzeitig die tatsächliche Beschaffenheit der Menschen kennt, der muß sich über die Größe des Erreichten wundern. Und wenn man gerecht abwägt, so muß man zugestehen, daß aller Jammer und alle Not, die dieses Kirchengesetz über einzelne Menschen gebracht hat, und aller Schaden, den seine Mißachtung dem Ansehen der Kirche zugefügt hat, nicht aufzukommen vermögen gegenüber den ungeheuren religiösen Erfolgen, welche die Kirche durch diese Institution errungen hat. Im Augenblicke, in dem sie diese Forderung preisgäbe, würde sie nicht nur etwas von ihrer besten Eigenart, sondern etwas von ihrer innersten Lebenskraft einbüßen.

Der Einfluß, den das Mönchtum auf die Kirche ausübte, beschränkt sich nicht auf das Priestertum, sondern umfaßt die Laienwelt. Es ist etwas Wahres an dem Worte des Johannes Climacus: φῶς πάντων ἀπθρώπων μοναδικὴ πολιτεία[36]. Durch sein bloßes Dasein, durch seine *vita religiosa* wird der Mönch zu einem Licht für die in der Welt stehenden Brüder. Der Mönch ist ein *vivus martyr*, wie Cassian (Coll. 18, 7) sagt, sein Leben ein *quotidianum martyrium*, wie Hieronymus (Ep. 27) sich ausdrückt[37]. Der Mönch legt durch seinen Wandel vor allen Menschen Zeugnis ab von der Realität des Göttlichen. Sein Leben ist eine stumme, aber eindringliche Predigt an alle in die Welt verstrickten Menschenkinder: Es gibt eine Überwelt, der gegenüber diese Welt nichts ist; es gibt ein ewiges Leben, dem gegenüber dieses vergängliche Leben nichts bedeutet; es gibt ein Göttliches, Heiliges, das es wert ist, daß ihm der Mensch alles opfert: Besitz, Ehre, Liebe, Freiheit. Das Mönchtum ist eine Inkarnation des Ewigkeitsgedankens, — *„mortem cotidie ante oculos suspectam habere"; „vitam aeternam omni concupis-*

[35] Vgl. das erschütternde (freilich nicht in allem zuverlässige) Werk von Aug. und Joh. Ant. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen, 2 Bde., 1828, neu bearbeitet von Nippold, 1893.

[36] Scal. par. gr., Mi. PG. 88, 1020.

[37] Martyr bedeutet hier nicht den Blutzeugen, sondern, entsprechend dem Ursinn des Wortes in der christlichen Sprache, den, der durch Wort und Tat Zeugnis ablegt für Christus (vgl. Mt. 10, 18).

centia spiritali desiderare" (Reg. S. Ben. c. 4) — es ist vollendete Hingabe an den Willen Gottes — „*nihil aliud habemus facere nisi quod solliciti simus sequi voluntatem Domini et placere sibi* (Reg. Prim. S. Franc. Böhmer, S. 20). Gerade in einer Zeit, wo Geldgier, Sinnlichkeit und Gewalt die tollsten Orgien feiern, ist der in Armut, Keuschheit und Gehorsam ganz Gott geweihte Mönch ein lauter Mahner zur Ewigkeit, ja mehr als das, ein scharfer Ankläger wider den Geist dieser Welt. Seine Anklage freilich vernimmt die im Weltleben gefangene Menschheit — aber ebenso ein verfälschtes, das Weltleben verherrlichendes Christentum — nur mit Widerwillen, und darum haßt und verachtet und verhöhnt sie das Mönchtum als eine höchst unbequeme Erscheinung. Aber gerade darin, daß der Mönch den Weltmenschen beunruhigt, aufrüttelt, anstachelt, liegt der große Dienst, den er dessen unsterblicher Seele leistet. Auch das kontemplative Leben ist ein Dienst des Mönchtums für die Menschheit, ein Dienst, der höher ist als manches weltliche Arbeitsleben. „*Otiosum non est vacare Deo, sed negotium negotiorum omnium*" — hat Bernhard von Clairvaux in einem wahren Worte gesagt.

Das Mönchtum ist ein heiliger Beruf, ein heiliger Dienst; auch das evangelische Christentum muß ihm dankbar sein, daß es urchristliche Ideale nicht in Vergessenheit geraten läßt. Aber der gottgewollte Beruf, den das Mönchtum erfüllt, ist an sich nicht der heiligste, der vollkommenste. Auch das Mönchtum bedeutet nicht die Vollkommenheit, sondern ist — selbst nach der genuin-katholischen Auffassung (s. o. S. 441) — nur ein Weg zu ihr. Die Vollkommenheit selbst ist nicht in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam beschlossen — diese sind ja nur *instrumenta perfectionis* —, sondern in dem Höchstmaße der Gottes- und Bruderliebe. Und zu dieser Vollkommenheit ist jeder Christ berufen, und ein jeder kann sie — auch nach katholischer Auffassung — in jedem Stand und Beruf erreichen. Die Ideale des hl. Franziscus lassen sich auch im Weltleben verwirklichen — schon die franziskanische Tertiarenbruderschaft bezeugt dies. Es gibt — vielleicht mehr als man ahnt — Franziskaner im Laienrock, ohne Kutte und geschorenes Haar — „*habitus et tonsura modicum confert, sed mutatio morum et integra mortificatio passionum verum faciunt religiosum*", so urteilt selbst ein heiliger Mönch, der für Mönche schrieb, der Verfasser der Nachfolge Christi (I, 17). Die volle

Jüngerschaft Jesu ist nicht gebunden an die äußeren Formen des Mönchtums, sondern offenbart sich in der dienenden und schenkenden, opfernden und verzeihenden Liebe. Der ist der größte unter seinen Jüngern, der heiligste unter den *homines religiosi*, der das Höchste in der dienenden Liebe leistet:

„Wer da will groß werden unter euch, der soll euer Diener sein, und wer unter euch will der Vornehmste werden, der soll aller Knecht sein“ (Mark. 10, 44).

B. Der mystische Gottesumgang[1]

Der Katholizismus birgt in seinem Schoße alle geistigen Lebenswerte, von den niedersten bis zu den höchsten, alle religiösen Lebensformen, von den derbsten bis zu den zartesten. Er gleicht einem riesigen Garten, in dem neben wildwachsendem Gesträuch die gepflegtesten Zierblumen gedeihen. Der lieblichste und entzückendste Teil dieses Gartens, sein „Paradiesesgärtlein“, ist die Mystik. Nicht jeder, der den Garten betritt, kann dessen heimlichen Platz finden und schauen; so mancher geht achtlos an seinen zarten Blümlein vorüber, die nur im Verborgenen blühen. Und doch — trotz ihrer

[1] Ausführliches Literaturverzeichnis s. „Das Gebet“, 2.—4. Aufl., S. 523 ff., 4. Aufl. Nachträge S. 578. Hervorzuheben sind die beiden standard works: Friedrich von Hügel, The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends, 2 Bde., London und Göttingen 1908; Evelyn Underhill (Verfassername für Mrs. G. Stuart More), Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's spiritual Consciousness, London 1919[8]; vgl. auch von derselben Verfasserin: The Essentials of Mysticism and other Essays, London 1920. Beide Verfasser zeichnen sich ebenso durch reichste wissenschaftliche Kenntnisse wie durch persönliche Kongenialität aus. Hinter diesen beiden Glanzwerken steht das an sich reichhaltige und solide gearbeitete Werk des Dogmatikers Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1918[2], weit zurück. Sein Grundfehler besteht darin, daß er eine kirchlich zurechtgeschnittene Mystik als den Normaltypus der christlichen Mystik betrachtet. Auch Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, wird dem überkirchlichen Moment in der mystischen Frömmigkeit nicht gerecht. Wertvoll für die Fragen des Platonismus und des Symbolismus sind die Oxford-Vorlesungen von William Ralph Inge, Christian Mysticism, London 1913[3]. Brauchbare Literaturhinweise bei M. Grabmann, Wesen und Grundlage der katholischen Mystik, München 1922. Die von Grabmann vorgenommene Sonderung der katholischen Mystik vor allen anderen Formen der Mystik muß aufs entschiedenste abgelehnt werden.

Verborgenheit geht von ihnen ein wundersames Leuchten aus, das sich über den ganzen Garten verbreitet, und wer sie einmal in ihrer Farbenpracht geschaut, der entdeckt ihren hellen Glanz, wo auch immer im großen Garten er sein Auge hinwendet. Der Schimmer der Mystik liegt über dem ganzen Katholizismus: Volksfrömmigkeit und Gesetzesreligion, Mysterienkult und Mönchtum — sie alle tragen etwas von dem Geheimnis der Mystik in sich. Alle diese Erscheinungsformen katholischen Geistes hat die Mystik berührt und sie durch ihre Berührung verfeinert, verinnerlicht und geadelt. Alle hat sie in ihrer weiten Liebe umarmt, und doch — von allen hat sie sich wieder gelöst, denn Einsamkeit und Freiheit ist ihr innerstes Wesen; erst in einsamer Bergeshöhe schaut sie das letzte Geheimnis, die Einigung der Seele mit dem Unendlichen. Sie gleicht einem Gottesengel, der von den Höhen des Himmels leise herabschwebt auf die Kirche dieser Erde, um sie zu segnen, und der sachte sich wieder emporhebt in jene Welt des Lichtes und der Liebe, von wannen er gekommen. Sie erscheint als ein Fremdling nicht nur in dieser liebearmen Welt, sondern auch in dieser Kirche, in der doch so viel Lieblosigkeit zu finden ist. Und dennoch ist ihr diese Kirche zur trautesten Heimat geworden, ja, mehr als das, sie ist es, die zahllosen gottsuchenden Menschenkindern diese Kirche zur lieben Heimat gemacht hat. Sie wandelt ihre einsamen Höhenwege, sie lebt ihr eigenstes Leben, in ihrer Selbständigkeit ist sie durchaus überkirchlich; und doch ist sie innerhalb des Katholizismus zu einem entscheidenden Lebensfaktor geworden, ja, sie bildet ein unveräußerliches Wesenselement in ihm. Sie führt die Menschen in die Kirche hinein und führt sie über sie hinaus, sie ist der Kirche Dienerin und Herrin in einer Person.

Die Mystik ist ohne Zweifel die rätselhafteste Erscheinung in dem großen Komplex des katholischen Kirchenlebens. Sie ist keine ausschließliche Eigentümlichkeit des Christentums, geschweige denn des Katholizismus; sie ist dieselbe im Brahmanismus und Buddhismus, im Hinduismus und Sufismus, im Hellenismus und im Christentum aller Konfessionen. So verschiedenartig auch ihr äußeres kirchliches Kleid sein mag, in das sie sich hüllt, in ihrem Wesen bleibt sie sich immer gleich, im Osten wie im Westen, in der Antike wie im Christentum[2]. Wir können mit literarkritischen und geschicht-

[2] Vgl. Underhill, Mysticism, 115: „Attempts to limit mystical truth — the direct apprehension of the Divine Substance — to the formulae of any one

lichen Mitteln den Spuren nachgehen, auf denen sie ins Christentum eingedrungen ist, alle die geheimen Verbindungsfäden bloßlegen, welche die christliche Mystik mit der hellenistischen verbindet. Und doch — all diese Erkenntnisse exakter Forschung reichen nicht aus, ihr den christlichen Charakter abzusprechen; sie ist „heidnisch" und dabei so christlich wie nur möglich; sie ist „von außen gekommen" und hat doch von Anfang an das innerste Wesen des Christentums mit bestimmt.

Die Mystik ist durchaus kein isolierter Bezirk in der Welt der Religion; sie stellt keinen absoluten Gegensatz zu anderen Formen des religiösen Lebens dar; sie bringt vielmehr nur bestimmte Momente des religiösen Lebens in besonders gesteigerter, häufig auch in einseitiger Weise zur Entfaltung. Die Loslösung von der profanen Welt, die methodische Pflege der Innerlichkeit, die Erfahrung von Gottes Gegenwart im Grunde der eigenen Seele und endlich die unmittelbare Einigung des Menschen mit dem Göttlichen in einem seelischen Akt oder Zustande — diese Momente, die irgendwie in allen Formen des religiösen Lebens wirksam sind, erlangen in der Mystik ihre höchste Spannung. Mystik ist darum nicht etwas Neues, Andersartiges gegenüber dem allgemein Religiösen, sondern nur die höchste Steigerung des negativen und kontemplativen Momentes im Gottesumgang wie der Immanenzidee im Gottesgedanken. Mystik ist — in kürzester Formel ausgesprochen — ein Gottesumgang, der in weltabgesonderter und ichherstorbener Innerlichkeit stattfindet und in unmittelbarer Gotteinigung gipfelt.

Kapitel 1

DIE GESCHICHTE DER KATHOLISCHEN MYSTIK[3]

Die christliche Mystik ist so alt wie das katholische Christentum[4]; ihre Entwicklung, besser gesagt, ihre Differenzierung, läuft parallel jenem großen Entwicklungsprozeß, den wir als die Katholisierung des Christentums bezeichnet haben. Ihre erste literarische Urkunde

religion. are as futile as the attempt to identify a precious metal with the die (Prägstock) which converts it into current coin. The dies which the mystics have used are many. Their peculiarities and excrescenses are always interesting and sometimes highly significant. Some give a fare sharper, more coherent, impression than others. But the gold from which this diverse coinage is struck

ist dasselbe heilige Buch, das die ältesten Dokumente katholischen Geistes enthält: das Neue Testament. Bei näherem Zusehen sind wir erstaunt, wieviel Mystisches bereits im paulinischen und johanneischen Schrifttum enthalten ist. Es ist kein Zufall, daß die späteren Mystiker diesem Schrifttum ihr biblisches Beweismaterial entnehmen konnten, ohne (wie bei den synoptischen Evangelien und dem Alten Testament) zur allegorischen Umdeutung greifen zu müssen. Die Mystik bildet nicht nur einen Einschlag im paulinischen und johanneischen Christentum, sondern steht in seinem Zentrum (s. o. S. 56 ff., 66 ff.). In dem Augenblick, da der Kyrioskult der Urgemeinde in die Sphäre des Hellenismus eintrat, verband er sich sogleich mit jener Mystik, die den Kern der hellenistischen Hochfrömmigkeit ausmachte, zu einem fruchtbaren Bunde. Christusglaube, Christusliebe, Christusgemeinschaft sind bei Paulus und Johannes unlösbar verknüpft mit mystischen Erfahrungen. Was Paulus und Johannes von den späteren christlichen Mystikern unterscheidet, ist einmal die Energie, mit der sie die Objektivität des einen großen Offenbarungsfaktums verfechten, sodann die universale Weite, welche jede Vereinseitigung des mystischen Gottesumganges ausschließt. Bei ihnen ist die Mystik aufs innigste verbunden mit dem evangelischen Heilsglauben wie mit dem kultisch-kirchlichen Leben. In alle dem sind sie den späteren Genien der katholischen Idee, Origenes, Augustinus, Thomas und Dante zum Vorbild geworden.

Wie im neutestamentlichen, so war auch im Christentum der alten Kirche die Mystik nicht isoliert oder vereinseitigt, sie war stets ein organisches Glied in dem Leben der Gesamtkirche wie in der Frömmigkeit und Theologie der Einzelnen. In besonderer Stärke und Reinheit offenbart sich der mystische Gedanke in der Theologie

---

is always the same precious metal: always the same Beatific Vision of a Goodness, Truth, and Beauty which is one. Hence its substance must always be distinguished from the accidents under which we perceive it: for the substance has a cosmic, and not a denominational importance."

[3] Vgl. zum folgenden die ausgezeichnete Übersicht von Evelyn Underhill, A historical Sketch of European Mysticism, Appendix to „Mysticism", S. 541 ff. Vgl. auch Chapman, Christian Mysticism (Roman-Catholic), Encycl. of Rel. and Eth. IX 90 ff.; Rufus M. Jones, Studies in Mystical Religion, London 1919; Joseph Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922.

[4] Vgl. Underhill, The Mystic Way, A Psycological Study of Christian Origins, London 1920[4].

der Alexandriner; er wurde freilich im Gleichgewicht gehalten durch ihre rationale Einstellung (s. o. S. 86 ff.). Dasselbe gilt auch von der Theologie des Athanasius und der großen Kappadokier. Eine Verstärkung des mystischen Elementes erfolgte einmal in der Frömmigkeit der Wüstenmönche; Makarius muß als der erste große Mönchsmystiker gelten; er hat bereits der mystischen κάθαρσις und θείωσις vollendeten Ausdruck verliehen[5]. In der theologischen Spekulation tritt die Mystik stark hervor bei Gregor von Nyssa, dem unter neuplatonischen Einflüssen stehenden geistestiefen Theoretiker der Gottesschau[6]. In vollem Umfange strömt die neuplatonische Mystik in die ostkirchliche Frömmigkeit erst ein durch das Schrifttum des unbekannten syrischen Mönches, genannt Dionysius Areopagita[7]. In seinem groß angelegten theologischen System ist die Mystik nicht nur ein Wesenselement neben anderen, sondern sie ist das A und O; sie bestimmt alle philosophischen und dogmatischen, alle hierarchischen und kultischen Ideen. Die unverfälschte Mystik des Plotin und Proklus ist in das farbenreiche Gewand des kirchlichen Christentums gehüllt und tritt in dieser blendenden Hülle mit dem Anspruch apostolischer Autorität auf (vgl. o. S. 94 f.). Dionysius war der erste Christ, der den Stufengang der mystischen Erfahrung systematisch beschrieb und der von der mystischen Gotteserfahrung aus seinen theologischen Gottesbegriff formulierte. Die späteren abendländischen Mystiker entdeckten in seinem Schrifttum den gedanklichen Reflex und die wissenschaftliche Interpretation ihrer sublimsten Erlebnisse wieder. Seine psychologische und theologische Terminologie wurde zur klassischen Sprache der christlichen Mystiker; seine Begriffe und Bilder wurden als stereotypes Sprachgut von einer Mystikergeneration der anderen weitergegeben. Überdies machte ihn sein apostolischer Nimbus zur mystischen Autorität schlechthin. „Dionysius sagt" — so heißt es immer wieder

---

[5] J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius des Ägypters, Bonn 1901.

[6] Hugo Koch, Das mystische Schauen beim heiligen Gregor von Nyssa. Tüb. Theol. Quartalschrift 1898, 397 ff.

[7] Vgl. die ausgezeichneten Monographien von Hugo Koch, Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1908; H. F. Müller, Dionysius, Proclos, Plotinos, ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie, Münster 1918; Joseph Stiglmayr, S. J., Des Heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften, übs. (Bibl. d. Kirchenväter), Kempten 1911.

im Schrifttum des 14. Jahrhunderts, des „goldenen Zeitalters“[8] der mystischen Literatur. Ein Zitat aus Dionysius hat für die mittelalterlichen Mystiker dieselbe Bedeutung wie eine Bibelstelle oder wie das Wort eines großen Kirchenvaters.

Während das areopagitische Schrifttum das „große Schatzhaus“ der abendländischen Mystik wurde[9], hat es auf die östliche Frömmigkeit nur mittelbar einen starken Einfluß ausgeübt. Nicht Dionysius, der unbekannte christliche Neuplatoniker, sondern Maximus Confessor, der die dionysische Mystik mit der orthodoxen Kirchenlehre in Einklang brachte, wurde zum καθεγημών der byzantinischen Mystiker. Die ganze byzantinische Mystik zehrte von dieser entplatonisierten und verkirchlichten Form der areopagitischen Mystik[10]. Im Gegensatz zur dionysisch-maximinischen trägt die Mystik des sinaitischen Mönches Joannes Climacus († 649) nicht theoretischen, sondern vorwiegend praktischen Charakter. Er hat eine dreißigsprossige Paradiesesleiter, κλίμαξ τοῦ παραδείσου, konstruiert, die den Gottliebenden emporführen soll zur vollendeten ἀπάθεια und ἡσυχία. Alle byzantinischen Mystiker aber überragt an Glut der Empfindungen und Innigkeit des Fühlens Symeon der Neue Theologe († um 1040). In ihm ist die Mystik von den Banden der Theologie befreit und ganz zu persönlichem Leben geworden. Das Feuer seiner mystischen Liebe hat sich in seine wundervollen ἔρωτες τῶν θείων ὕμνων ergossen, die den *Laude* des großen Franziskanermystikers Jacopone da Todi würdig zur Seite stehen. Eine neue Welle mystischen Lebens durchflutete die Ostkirche des 14. Jahrhunderts, aber sie floß teils in die Bahnen der theologischen Spekulation (Nikolaus Cabasilas, † 1371), teils in das Strombett des Hesychiastentums (Gregorius Sinaita). Trotzdem die christliche Mystik in der Ostkirche seit alter Zeit eine Heimstätte hatte, konnte sie in ihr doch nicht zur vollen Entfaltung kommen.

Ungleich reicher und bewegter ist die Geschichte der Mystik in der abendländischen Kirche; obgleich diese in ihrer alten Zeit keinen Raum für mystische Neigungen bot, obgleich die großen Geister der okzidentalen Kirche, Tertullian und Cyprian, Laktanz und

[8] Underhill, Mysticism, 545.

[9] F. v. Hügel, The mystical Element of Religion, I 61.

[10] Hugo Koch, Dionysius Areopagita, 94.

Hilarius, Ambrosius und Benediktus, der mystischen Frömmigkeit ferne standen, hat in ihr die Mystik den reichsten Nährboden gefunden. Im Grunde ist es ein einziger großer Genius gewesen, der sie dem Boden der abendländischen Kirche eingepflanzt hat: Augustinus[11]. Die mystische Philosophie des Neuplatonismus hatte seinem gottsuchenden Geiste den Ausweg aus dem Irrsal seiner Zweifel und Kämpfe, den Weg zum Christentum gewiesen; sie beseelte sein philosophisches und religiöses Denken in der Erstlingszeit seines Christenstandes. Aber auch in dem reifen Augustinus, dem sich die Fülle der christlichen Heilswahrheiten erschlossen hatte, lebt der mystische ἔρως Plotins mit unverminderter Kraft fort. Gerade in den Konfessionen bricht immer wieder die mystische Gottsehnsucht mit überwältigender Macht durch, offenbart sich stets von neuem das Charisma der mystischen Gottesschau, das ihm nicht minder eigen war als dem großen Meister der neuplatonischen Mystik, Plotin. Augustinus ist der größte Genius der christlichen Mystik im ersten Jahrtausend; aber seine Größe besteht gerade darin, daß er nicht ausschließlich und einseitig Mystiker war, sondern daß in seiner Seele die Fülle religiöser Kräfte lebte, welche in der von ihm so heiß geliebten *catholica ecclesia* umschlossen war (s. o. S. 97 ff.). Augustins Mystik — dieser ganz eigentümliche, von der Psalmenfrömmigkeit erwärmte und vom paulinisch-johanneischen Evangelium durchleuchtete Platonismus — ist es gewesen, der den nachhaltigsten Einfluß auf die Frömmigkeit der späteren Kirche ausübte. Augustins leidenschaftlicher Eros hat die großen mittelalterlichen Mystiker und Mystikerinnen in ihrem Beten inspiriert, Augustins plastische Sprache hat ihnen die rechten Worte beim Umgang mit dem Ewigen auf die Lippen gelegt. Während der Areopagite der mystischen Spekulation die Wege wies, hat Augustinus das Beten der katholischen Mystik und damit ihren Herzschlag bestimmt.

Gregor der Große hat wie die gesamte augustinische Theologie so auch seine Mystik auf die Stufe des Durchschnittschristentums herabgezogen (vgl. o. S. 108 ff.). Er ist der Schöpfer jener nüchternen und verkirchlichten Mystik, welche die offizielle römische Kirche als dem Bedürfnis der Massen angemessen propagierte.

[11] Vgl. die bedeutsame Untersuchung von Jens Nörregaard, Augustins religiöse Gennembrud. Kopenhagen 1920.

Gregors Schriften wurden von den mittelalterlichen Mystikern viel gelesen; in ihrer gesunden Mittelmäßigkeit und praktischen Klugheit waren sie ein wertvolles Gegengewicht gegen den hochfliegenden, subtilen Idealismus des Areopagiten. Das areopagitische Schrifttum wurde der abendländischen Theologie durch die Übersetzung des Joannes Scotus Eriugena († 850) erschlossen (der selbst eine neuplatonische Kosmologie und Metaphysik schuf, ohne freilich einen nachhaltigen Einfluß auf das philosophische und theologische Denken des Mittelalters auszuüben). Diese Übersetzung war nicht nur ein Ereignis für die damalige Zeit — sie erregte den Unwillen des Papstes Nikolaus I., weil sie ohne sein Befragen erfolgt war —, sondern ein Ereignis für die gesamte Geschichte des Christentums. „Von diesem Zeitpunkt an müssen wir den Anfang einer vollen Tradition der Mystik im Abendlande datieren[12]."

In dem „dunklen Zeitalter", das sich vom neunten bis ins beginnende zwölfte Jahrhundert erstreckt, verhinderte der Tiefstand des geistigen und religiösen Lebens auch den Höhenflug der mystischen Frömmigkeit. Mit dem Aufschwung des Geisteslebens beim Beginn des zwölften Jahrhunderts blühte auch die Mystik auf. Bernhard von Clairvaux († 1153)[13] hat nicht nur den Feuerbrand der Kreuzzugsbegeisterung in die christlichen Lande geschleudert, sondern auch den Feuerbrand der mystischen Gottesliebe in die christlichen Herzen. Seine unvergleichlichen *Sermones in Cantica canticorum* schildern in den farbensatten Bildern des Hohenliedes die verzehrende Glut der Gottesminne und die berauschende Wonne der Gotteinigung, aber ebenso die trostlose Öde der Gottverlassenheit. Bernhard hat dieses hebräische Liebeslied zum großen Bilderbuch der Mystiker gemacht. Im Unterschied von der durchaus theozentrischen Mystik Augustins hat er die christozentrische Mystik des Völkerapostels erneuert; er hat auch das alte paulinische Motiv der Passionsmystik in neuen innigen Melodien erklingen lassen. Während die Schriften des hl. Bernhard trotz eines leisen scholastischen Einschlages Dokumente persönlicher mystischer Frömmigkeit sind, tragen die Werke Richards von St. Victor († 1173) durchaus didaktisch-theologischen Charakter. Richard be-

[12] Underhill, Mysticism, 546.

[13] Vgl. Joseph Ries, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard, Freiburg 1906.

schreibt, analysiert und klassifiziert die mannigfachen mystischen Übungen und Erfahrungen mit der Virtuosität des Scholastikers, freilich so, daß durch diese wissenschaftliche Technik die Schönheit, Innerlichkeit und Feinheit der mystischen Herzenserfahrungen nicht zerstört wird. „Seine Schriften sind einer der Hauptkanäle, durch welche die antike, über Plotin und den Areopagiten fließende mystische Tradition der mittelalterlichen Welt übermittelt wurde. In seiner Hand wurde diese Tradition kodifiziert[14]." Mit Bernhard von Clairvaux und Richard von St. Victor beginnt die eigentliche Geschichte der mittelalterlichen Mystik. Beide übten nicht nur auf Theologie und Frömmigkeit des 12. und 13. Jahrhunderts einen bestimmenden Einfluß aus, ihre Nachwirkung erstreckte sich vielmehr über die gesamte spätere Geschichte der christlichen Mystik.

Das 12. Jahrhundert ist nicht nur der Anfang einer neuen Ära in der Geschichte der christlichen Mystik, in ihm beginnt vielmehr eine der merkwürdigsten Erscheinungen katholischer Frömmigkeit zutage zu treten: die Frauenmystik[15]. Die katholische Kirche ist die einzige religiöse Gemeinschaft innerhalb wie außerhalb des Christentums, in welcher die Frau schöpferische religiöse Kraft entfalten konnte. In derselben Kirche, in welcher das *mulier taceat in ecclesia* als unumstößliche Regel gilt, haben zahlreiche Frauen nicht nur die Stufe der Heiligkeit erlangt, sondern religiöse Schriftdenkmäler geschaffen, die den literarischen Werken der großen katholischen Mystiker ebenbürtig zur Seite stehen. Schon die alte Kirche war reich an weiblichen Heiligen, Märtyrerinnen und Asketinnen, gottgeweihten Frauen und Jungfrauen; aber erst die mittelalterliche Kirche kann sich rühmen, Frauen hervorgebracht zu haben, die mit der Heiligkeit die schöpferische Genialität verbanden. Die erste dieser wunderbaren Frauen ist Hildegard von Bingen († 1179); in buntfarbigen Visionen schaut sie das göttliche Geheimnis, die *lux vivens; sub specie aeternitatis* betrachtet sie alle Ereignisse dieser Welt. Erfüllt von dem Bewußtsein übernatürlicher Sendung, erhebt sie ihre mahnende und warnende Prophetenstimme wider die Verderbnis ihrer Zeit: *Sci vias*, „wisse die Wege zum Herrn" (wie der Titel ihres Hauptwerkes lautet)[16], und mit

[14] Underhill, Mysticism, 547.

[15] David Windstoßer, Frauenmystik im Mittelalter, Kempten 1919.

[16] Mi PL 197.

männlicher Tatkraft greift diese Visionärin in die politischen Verhältnisse ihrer Zeit ein. Im Gegensatz zu ihr lebten die drei großen Mystikerinnen des Klosters Helfta in stiller Weltabgeschiedenheit: Mechthild von Hackeborn († 1310), ganz mit dem liturgischen Leben der Kirche verwachsen, in innigem Umgang mit dem Göttlichen stehend, reich an übernatürlichen Erleuchtungen und Schauungen, hat Kunde von ihren wunderbaren Gnadenerfahrungen im *Liber specialis gratiae* hinterlassen[17]. An religiöser Kraft und künstlerischer Plastik wird sie überragt von ihrer Namensgenossin Mechthild von Magdeburg, der früheren Begine († 1299). Der Minneglut und dem Minnesiechtum ihres reinen und großen Herzens hat sie in einzigartigen Bildern und Zwiegesprächen packenden Ausdruck verliehen. Seherin und Künstlerin zugleich, ist sie die sprachgewaltigste unter allen mystischen Frauen der katholischen Kirche. Ihre Offenbarungen, die den schönen Titel tragen „Das fließende Licht der Gottheit", haben ohne Zweifel einen nicht geringen Einfluß auf den Dichter der Göttlichen Komödie ausgeübt[18]. Die stärkste Nachwirkung auf die spätere Mystik ging von der dritten dieses Nonnendreigestirns aus, von Gertrud von Helfta, die mit Recht den Namen „die Große" führt († 1311). Ihr *Legatus divinae pietatis* gibt uns einen tiefen Einblick in das reine und zarte Liebesleben, das sie mit ihrem Heilande führte. In ihren *Exercitia spiritualia* hat sie im Anschluß an die kirchliche Liturgie und doch zugleich in freier Selbständigkeit mystische Gebets- und Andachtsformen geschaffen, deren Gedanken und Sprache der späteren Nonnenfrömmigkeit, ja der katholischen Mystik überhaupt, zum Muster geworden sind[19].

Ein anderer Brennpunkt mystischer Frömmigkeit war Belgien[20]; die Begine Marie von Oignies († 1213) lebte in bräutlicher Minne mit ihrem himmlischen Heilande und diente ihm zugleich in ihren aussätzigen Brüdern und Schwestern. Die Nonne Juliana von Lüttich, die den Anstoß zur Einführung des Fronleichnams-

[17] Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae, ed. Monachorum Solesmensium, Paris 1875, II.

[18] Offenbarungen, hsg. Gall Morel, Regensburg 1869. Lateinische Übersetzung der „Lux divinitatis" in den Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae, II. Diese lateinische Übersetzung benützte wahrscheinlich Dante.

[19] Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae, I.

[20] Philipp Funk, Jakob von Vitry, Leben und Werke. Leipzig 1909.

festes gab, förderte die Andacht zum eucharistischen Christus. — Der dritte große Feuerherd mittelalterlicher Mystik ist Umbrien, das Land des *poverello* von Assisi († 1226). Ohne Berührung mit der mystischen Literatur der Vorzeit, der augustinischen, areopagitischen und bernhardinischen wie mit der monastischen Frömmigkeitstradition, lebte dieser gottbegnadete Heilige die zarteste und feurigste Christusmystik (s. o. S. 130 ff.). In ihm ist die Mystik schlichteste Selbstverständlichkeit, man möchte sagen Natur, nicht Training oder Disziplin, noch weniger Theorie oder Spekulation, sondern „Klang in der Seele". Er brachte nach dem schönen Worte Evelyn Underhills[21] eine „Umwertung aller Werte" durch seine innige Gottesliebe. Die Spuren seiner Frömmigkeit lassen sich durch die gesamte Geschichte der christlichen Mystik weiter verfolgen; für die italienische Mystik aber ist sie die Hauptquelle. Bonaventura († 1274)[22], der große franziskanische Ordensgeneral, hat die Herzensfrömmigkeit seines Ordensvaters mit der Theologie Augustins und des Areopagiten vereint und so eine „mystische Theologie" geschaffen, die mit der Innigkeit der religiösen Erfahrung die Kraft und Klarheit intellektueller Spekulation verbindet. Sein *Itinerarium mentis ad Deum* gehört zu den Perlen der mystischen Literatur. Ob des starken Einflusses, den dieser *Doctor seraphicus* auf die Frömmigkeit und Theologie der späteren Zeit ausübte, hat ihn nicht ohne jedes Recht ein neuerer Papst (Leo XIII.) als den „Fürsten aller Mystiker" bezeichnet. Während Bonaventura die franziskanische Mystik in die Höhen theologischer Spekulation emporhob, hüllte sie Jacopone da Todi († 1306) in das schmucke Gewand der Dichtkunst. Seine *Laude* sind ein urgewaltiger Ausdruck leidenschaftlicher Gottesliebe und verzückter Gottrunkenheit. *Amor, amor,* so rauscht es durch die klangvollen Dichtungen dieses Genius des mystischen Enthusiasmus[23]. Die größte italienische Mystikerin, Katharina von Genua, und mit ihr viele andere kontemplative Seelen stehen unter dem Einfluß dieses Gottbegeisterten

[21] Underhill. Mysticism, 549.

[22] B. L. C. Bollea, Il misticismo di Bonaventura studiato nelle sue antecedenze e nelle sue esplicazioni, Turin 1901.

[23] Laude di frate Jacopone da Todi, A cura di G. Ferri, Rom 1910; Ausgewählte Gedichte Jacopones da Todi, deutsch von Schlüter und Storck. Münster 1864; Evelyn Underhill, Jacopone da Todi, Poet and Mystic. A Spiritual Biography. With a selection of 33 of the Laude, London 1921.

aus der Bruderschaft des heiligen Franz. Eine nicht minder starke Einwirkung auf die spätere Mystik ging von der Franziskanermystikerin Angela da Foligno aus († 1309), die nach einem sündigen Weltleben als Tertiarieneremitin ein Leben der Buße und einsamen Gottesliebe führte. Die „Göttlichen Tröstungen", die dieser duldenden Seele zuteil wurden, bildeten eines der beliebtesten mystischen Erbauungsbücher des 16. und 17. Jahrhunderts und gaben den großen geistlichen Schriftstellern Franz von Sales und Madame Guyon manche Anregung[24].

Neben den deutschen Benediktinerinnenklöstern, der belgischen Frauenfrömmigkeit des 12. und 13. Jahrhunderts und neben der franziskanischen Bruderschaft steht als vierte große Zentrale der mittelalterlichen Mystik der Dominikanerorden. Der größte aller Dominikanermönche, Thomas von Aquino († 1274), war nicht nur der Meister der philosophischen Spekulation und der theologischen Systematik, er war ebenso ein Genius der mystischen Kontemplation (vgl. o. S. 121, 124). Jene zarte und innige Mystik, die sich in voller Klarheit in seinen Gebeten und Hymnen offenbart, durchstrahlt das ganze kunstvolle Gebäude seiner universellen Theologie; auch über seinen scharf formulierten Thesen und Argumentationen ruht ein Schimmer mystischer Gottinnigkeit. Alle die großen mystischen Theoretiker der späteren Zeit sind durch seine Schule gegangen und haben von ihm gelernt, die geheimnisvolle Herzenssprache des Gottesumganges zu übersetzen in die klare Terminologie des rationalen theologischen Denkens. Der größte unter den Dominikanermystikern, der seinen Spuren folgt, ist Meister Eckhart († 1329)[25]. Unter allen philosophischen Mystikern des Mittelalters ist er wohl der kraftvollste und selbständigste. Er hat sich in wesentlichen Punkten von der areopagitischen Tradition freigemacht und Bahnen beschritten, die über die Mystik hinausführen[26]. Er zeigt nicht mehr einen langwierigen mystischen Heilspfad, er baut nicht mehr eine vielsprossige Himmelsleiter, er lehrt

[24] Beatae Angelae de Fuliginio Visionum et Instructionum Liber, Köln 1849; Underhill, The Blessed Angela of Foligno in „Essentials of Mysticism", 160 ff.

[25] Beste neuhochdeutsche Übersetzung mit Einleitung von Joseph Bernhart, Kempten 1914. Vgl. von demselben: Bernhardinische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, Kempten 1912.

[26] Vgl. Werner Achelis, Meister Eckhart und Dionysius Areopagita, Marburger Dissertation 1922 (ungedruckt).

vielmehr in kühner und paradoxer Sprache einen großen „Durchbruch" des Göttlichen in der menschlichen Seele, die „Gottesgeburt" im Menschen. Vor diesem einen großen Gotteswunder in der Seele verblaßt die ganze „Heilsgeschichte" mit ihren farbigen Bildern, versinkt die menschliche Gestalt Jesu, wird der große hierarchische, kultische und dogmatische Apparat des Kirchentums nebensächlich. Die Kirche hat mit sicherem Instinkt die Gefahr, die ihr von dieser freien Frömmigkeit drohte, erkannt und über einer Reihe Eckhartscher Sätze das Verdammungsurteil ausgesprochen. Durch diese Verurteilung wurde der Einfluß von Eckharts Gedanken innerhalb und außerhalb der dominikanischen Ordensmystik wohl geschwächt, aber nicht aufgehoben; sie lebten und wirkten in seinen Schülern weiter, obgleich mit kirchlich-dogmatischen Einschränkungen. Am kongenialsten ist ihm der große flandrische Mystiker Ruysbroeck († 1381), der freilich von der areopagitischen Tradition viel stärker beeinflußt ist als Eckhart[27]. Sein Hauptwerk: „Die Zierde der geistlichen Hochzeit", hat auf die flandrische Mystik einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt und durch Gerhard Groot, den Stifter der „Brüder vom gemeinsamen Leben", auch den Verfasser der *Imitatio Christi*, Thomas von Kempen († 1471), berührt[27b]. Unter Eckharts Ordensschülern steht ihm der Straßburger Dominikaner Johannes Tauler († 1361) am nächsten[28]. Er vereint mit der stillen Gelassenheit des Mystikers den glühenden Seeleneifer des Volkspredigers. Seine Predigten sind ein eindringlicher Aufruf zu einem tätigen Leben, das seine Kraft aus der verborgenen mystischen Gottesgemeinschaft schöpft; sie erweckten weite Laienkreise zu gottinnigem Leben. Die Gottesfreunde, die in Straßburg ihre Heimat hatten, trugen in einer Zeit sittlichen Verfalls die Taulersche Frömmigkeit in die deutschen Lande. Sie wurden eine stille Mystikergemeinde in der großen Weltkirche, *ecclesiola in ecclesia*. Taulers Mystik überdauerte die

[27] Werken, ed. J. David, Gent 1858; Oevres de Ruysbroeck, trad. par les Benedictins de St. Paul de Wisques, Brüssel 1912; L'Ornement des Noces Spirituelles de Ruysbroeck, trad. par Maurice Maeterlinck, Brüssel 1900; übs. von F. A. Lembert, Leipzig 1901; Monographien von Dom. V. Scully, A Mediaval Mystic: John Ruysbroeck, London 1910; Underhill, Ruysbroeck, London 1915.

[27b] Thomae Hemerken a Kempis Opera Omnia ed. M. J. Pohl, Freiburg 1910 f.

[28] Deutsche Predigten, hsg. v. F. Vetter, Berlin 1910; übs. v. Walter Lehmann, Jena 1913.

große Neuerung des 16. Jahrhunderts, sie beeinflußte das neuerwachende mystische Leben, ja, sie wirkte sogar bis tief in die lutherische Erbauungsliteratur hinein. Selbst die Genien der spanischen Mystik, Teresa de Jésus und Juan de la Cruz stehen unter seinem Einfluß. — Ganz andere Bahnen wandelt der zweite berühmte Schüler Meister Eckharts, der liebenswürdige schwäbische Dominikaner Heinrich Seuse († 1365)[29]. Frei von allen spekulativen und lehrhaften Neigungen, ganz aufgehend in seiner romantisch-enthusiastischen Gottesminne, in seiner umfassenden Liebe eng verwandt mit dem Heiligen von Assisi, ein dichterisches und künstlerisches Gemüt von wunderbarer Zartheit, hat er der Nachwelt unvergleichlich schöne Dokumente mystischer Herzensfrömmigkeit geschenkt; sein ‚Büchlein von der göttlichen Weisheit' ist einer der köstlichsten Edelsteine im goldenen Ring der mystischen Literatur des Mittelalters. Seine Passionsmystik hat tiefe Spuren im volkstümlichen katholischen Heilandskult zurückgelassen, seine Sakramentsmystik die katholische Erbauungsliteratur bereichert. Das verbreitetste mystische Handbüchlein, die *Imitatio Christi*, weist unverkennbar die Einwirkungen dieses geistlichen Minnesängers auf. Seine Selbstbiographie aber bleibt für alle Zeiten das beredte Dokument eines lauteren, Gott suchenden, für Gott leidenden und in Gott seligen Gemütes.

Die Mystik, die im Dominikanerorden[30] ihre besondere Heimat hatte, strömte auch über in den Schwesterorden. Die Dominikanerinnenklöster sind in der zweiten Hälfte des Mittelalters die Träger der Nonnenmystik. Alle Klosterchroniken sind voll von Erzählungen wunderbarer Gesichte und ekstatischer Erfahrungen, die diesen gottbegnadeten Frauen zuteil wurden[31]. Vor allem fand die eucharistische Mystik, die häufige Kommunion wie die stille Andacht

[29] Deutsche Schriften, hsg. v. K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907; übs. v. W. Lehmann, Jena 1911.

[30] C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, Freiburg 1861.

[31] F. Vetter, Das Leben der Schwestern zu Töß, Berlin 1906; J. König, Chronik der Anna von Munzingen, Freiburger Diözesanarchiv, 1880; F. W. E. Roth, Das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz, Alemannia 1893; F. Krebs, Die Mystik in Adelshausen, Festgabe für H. Finke, 1904; K. Schröder, Der Nonne von Engelthal Büchlein von der Gnaden Überlast, 1871; P. H. Wilms, Das Beten der Mystikerinnen, dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster, Leipzig 1916.

vor dem Sakramentshäuschen, in den Dominikanerinnenklöstern eine Pflegestätte. Zahlreiche Gebetskompositionen sind die literarische Frucht des mystischen Gebetslebens, das diese Nonnen übten. Ausführliche Selbstbekenntnisse, wie die der Margareta Ebner († 1351)[32] und Christine Ebner[33] lassen uns einen tiefen Blick tun in das reiche und feindifferenzierte Innenleben dieser eigenartigen Frauen.

Zu diesen verschiedenen Persönlichkeiten, in denen die mystische Grundidee in immer andersartigen Ausprägungen erscheint, treten jene synthetischen Geister, welche die verschiedenartigen Frömmigkeits- und Gedankenformen einheitlich zusammenfaßten und in zusammengedrängter Form der Nachwelt überlieferten. Der größte von ihnen ist Dante (vgl. o. S. 141 f.). Er hat es verstanden, die feurige Liebesmystik des Franziskanertums, der Bonaventura die klassische Form gab, mit der lichtvollen Mystik der intellektuellen Gottesschau, welche der Aquinate in vollendeter Form vertrat, zu verbinden; *luce intellettual' piena d' amore* — in diesem Worte (Par. XXX, 40) ist der eigentümliche thomistisch-franziskanische Doppelcharakter der Danteschen Mystik bündig ausgedrückt. Aber nicht nur Thomas und Bonaventura, nein, alle überragenden Geister der christlichen Mystik — Augustin, der Areopagite, Richard von St. Victor, Bernhard von Clairvaux und Mechthild von Magdeburg — haben Bausteine zu den wundervollen Mosaikbildern geliefert, in denen Dante die tiefsten Geheimnisse der mystischen Gottesschau symbolisiert[34]. Das Paradiso ist das grandioseste mystische Dichtwerk, das die Geschichte kennt. Die Bhagavadgîtâ und Jalâl eddîns Mesnevi, Symeons des Neuen Theologen Liebeshymnen und Jacopones *Laude* können sich wohl an Tiefe und Innerlichkeit, aber nicht an Reichtum und Vielseitigkeit mit Dantes mystischem Himmelsgedicht vergleichen.

Die deutsche Dominikanermystik hat eine erstaunlich klare Zusammenfassung durch einen unbekannten Frankfurter Chorherrn

[32] Ph. Strauch, Margarethe Ebner und Heinrich von Nördlingen, Tübingen 1882; mustergültige psychologisch sehr ergiebige Monographie von L. Zoepf, Die Mystikerin Margaretha Ebner, Leipzig 1914.

[33] G. W. K. Lochner, Leben und Geschichte der Christina Ebnerin, Nürnberg 1872.

[34] Reiches Material bei Fr. Hettinger, Die göttliche Komödie des Dante Alighieri, Freiburg 1889.

erhalten, den Verfasser der „Theologia deutsch", „des literarischen Juwels" der Gottesfreunde[35]. Die Grundgedanken Eckharts, Taulers Seuses sind in diesem „Büchlein vom vollkommenen Leben" auf allgemein faßbare Formeln gebracht. Die „Deutsche Theologie" — nach Luthers Urteil das köstlichste Buch nach der Heiligen Schrift — ist, wie eine ausgezeichnete Kennerin der Mystik sagt, „einer der glücklichsten Versuche, die mystischen Prinzipien für die Durchschnittsmenschen nutzbar zu machen"[36]. Eine ungleich größere Verbreitung als dieses mittelalterliche Handbuch der Mystik fand die *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen, das meistbenützte Betrachtungs- und Andachtsbuch der katholischen Frömmigkeit[37]. Sein Zeitgenosse, Dionysius der Karthäuser (ein gelehrter Vertreter der mystischen Theologie) preist ihn als „einen zweiten Dionysius", „der dort klar ist, wo der Areopagite dunkel bleibt"; damit hat er ihm in der Sprache seiner Theologie das höchste Lob ausgesprochen und zugleich die unermeßliche Bedeutung gekennzeichnet, die Thomas von Kempen in der Geschichte der christlichen Mystik zukommt. Die verschiedenartigen Klänge mittelalterlicher Mystik — monastische Askese, bernhardinische Brautminne, Seusesche Passionsbetrachtung, Taulersche Gelassenheit, franziskanische Jesusnachfolge, thomistische Wesensschau, augustinische *fruitio Dei*, nonnenhafter Eucharistiekult —, sie alle vereinen sich in der *Imitatio Christi* zu wunderbaren Harmonien. Neben Dantes Paradiso stellt dies unscheinbare Erbauungsbüchlein das größte synthetische Dokument der christlichen Mystik dar.

Mittel- und Süddeutschland, Italien, Nordfrankreich, Belgien und Flandern waren die verschiedenen Feuerherde, von denen im Mittelalter die Flammen mystischen Gotteslebens nach allen anderen Ländern Europas übersprühten. Hell strahlt im hohen Norden der Ruhm der schwedischen Mystikerin und Ordensstifterin Birgitta († 1373)[38]. In mannigfachen Visionen empfing sie die Gewißheit, zur Braut ihres Heilandes auserkoren zu sein; aber sie verharrte nicht im heimlichen Liebesumgang mit ihrem himmlischen Bräu-

[35] Feine Übertragung mit ausführlicher Einleitung von Jos. Bernhart, Leipzig 1920.

[36] Evelyn Underhill, Mysticism, 553.

[37] Hunzinger, Das Frömmigkeitsideal der Imitatio Christi, Neue kirchl. Zeitschrift 1906, 534 ff.

[38] Eindringende Monographie von K. B. Westmann, Birgitta-Studier, Upsala 1911.

tigam, sondern entfaltete ein reiches Wirken in ihrer Heimat wie in der Hauptstadt der Christenheit. Der großen Hildegard vergleichbar, schöpfte auch sie aus ihren gottgeschenkten Schauungen die Kraft zu prophetischem Reden und Wirken. Der von ihr gegründete Orden war zwei Jahrhunderte lang der mächtigste Hebel für das religiöse Leben des Nordens. Die von ihr aufgezeichneten Offenbarungen gehören zu den verbreitetsten mystischen Erbauungsschriften[39]. Der theologische Meinungsstreit, der sich an sie knüpfte, warf seine Wellen bis zu den Baseler Konzilsverhandlungen. Die von ihr verfaßten Gebete erfreuten sich großer Beliebtheit in der Kloster- und Laienfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters. — Auch in England fand die mystische Frömmigkeit Boden und entfaltete sich zur schönsten Blüte[40]. Richard Rolle von Hampole († 1349)[41] war trotz reicher theologischer Bildung und großer Belesenheit in den Schriften Richards, Bernhards und Bonaventuras ein kindlicher, dem Heiligen von Assisi verwandter Mystiker, ganz durchglüht vom „Feuer der Liebe" (Titel seines Hauptwerkes); „Glut, Süße und Sang" — nichts anderes sollte nach seinen eigenen Worten sein frommes Leben sein. Er hat auf die nachfolgenden englischen Mystiker den stärksten Einfluß ausgeübt. In seiner großen Gottesliebe wie in seiner Beeinflussung durch Richard und den Areopagiten gleicht ihm Walter Hilton († 1396), der Verfasser der „Skala der Vollkommenheit"[42]. Durch das anonyme mystische Werk „Die Wolke des Nichtwissens" wurde in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts die reine areopagitische Mystik in England eingebürgert[43]. Die *Mystica Theologia* des Dionysius,

[39] Revelationes S. Birgittae, ed. G. Durantius, Rom 1628; Heliga Birgittas Uppenbarelser, utg. G. E. Klemming, Stockholm 1857—84; L. Clarus, Leben und Offenbarungen der hl. Brigitta, SMS., Regensburg 1856.

[40] Das Folgende nach Evelyn Underhill, Mysticism, 285 ff., 554 f.; vgl. auch W. Ralphe Inge, Studies of English Mystics, London 1905.

[41] Works of Richard Rolle and his Followers, ed. by C. Horstman, London 1895.

[42] The Scale of Perfection, ed. by Father Dalgairns, London 1908.

[43] The Cloud of Unknowing, ed. by E. Underhill, London 1912. Diese Schrift ist stark beeinflußt durch ein anderes, ebenfalls bedeutendes anonymes Werk, „The Mirror of Simple Souls", das von einem unbekannten englischen Mystiker aus einem verlorengegangenen französischen Original übersetzt und herausgegeben wurde (Selections with Introduction by E. Underhill, London 1910). Vgl. Underhill, The Mirror of Simple Souls in „The Essentials of Mysticism", 141 ff.

die ins Englische übersetzt wurde, fand so rasch Verbreitung, daß ein alter Schriftsteller von ihr sagen konnte, sie habe „gleich einem Hirsch ganz England durchlaufen". Die englische Mystik des Mittelalters wird gekrönt durch Juliana von Norwich († um 1414)[44], eine einzigartige mystische Persönlichkeit, die wie wenige andere ein „Genius der Unendlichkeitsmystik" war. Ihre „Offenbarungen der Gottesliebe", nach Underhills Urteil[45] das schönste aller englischen Mystikerwerke, entstammen unmittelbar ihrer persönlichen Gottesschau und sind fast unbeeinflußt von den Werken ihrer mystischen Vorgänger.

Das 13. Jahrhundert war die Blütezeit mystischer Frömmigkeit und Theologie in Italien gewesen. Eine doppelte Nachblüte erlebte sie in den beiden großen Heiligen Katharina von Siena († 1380)[46] und Katharina von Genua († 1510)[47]. Beide sind, ohne in einem weltabgeschiedenen Nonnenkloster zu weilen, zur vollendeten mystischen Gottesgemeinschaft gelangt; beide verkörpern in wunderbarer Weise die Einheit der *vita contemplativa* und *vita activa*. In einem mehrjährigen Leben der Zurückgezogenheit, der Buße und des ekstatisch-visionären Gottesumganges erlangte Katharina von Siena die Gewißheit der vollen Gotteinigung. In dieser Gewißheit trat sie ins weltliche Leben hinaus, um sich der Pflege der Kranken und der Arbeit für die Einigung und Reinigung der Kirche zu widmen. Unter allen weiblichen Heiligen der katholischen Kirche hat sie die größte Tatkraft entfaltet; die Rückkehr der Päpste aus Avignon sowie die Reform des Dominikanerordens durch Raimundus von Capua ist ihr Werk. Ihr *Epistolario* und ihr *Libro della*

[44] Revelations of Divine Love, ed. by Gr. Warrack, London 1901; Sixteen Revelations etc., with a Preface by George Tyrrell, London 1902; „Comfortables Words for Christ's Lovers", ed. by Dundas Harford, London 1911; E. Underhill Julian of Norwich in „Essentials of Mysticism", 183 ff.

[45] Mysticism, 555.

[46] Literatur Kirchliches Handlexikon, II 332, RE. X 186 f.; Underhill Mysticism, 566; wichtigste Monographie Edmund Gardner, St. Catherine of Siena, London 1907. Vgl. Karl Hase, Catherina von Siena, ein Heiligenbild, Leipzig 1864, Ges. WW. V 1.

[47] Vita e dottrina (verfaßt von Cattaneo Marabotto), Genua 1551, 1847[13]. Glänzende Monographie von Friedrich von Hügel, The Mystical Element usw. Deutsche Ausgabe ihres Lebens und ihrer Schriften von Lechner in SMS., Regensburg 1859; Franz Ratte, Die hl. Katharina von Genua und ihre wunderbaren Erkenntnisse vom Fegfeuer, Dalmen 1882.

divina dottrina haben nicht nur als Erbauungsschriften weite Verbreitung gefunden, sondern sogar in der klassisch-toskanischen Literatur einen Ehrenplatz erhalten. Ihrer Namensschwester Caterina Fiesca Adorna von Genua war diese weittragende kirchenpolitische Tätigkeit versagt; aber an Abgeklärtheit, Feinheit und Innigkeit der mystischen Erfahrung war sie der sienensischen Mystikerin überlegen. Eine wunderbare Zartheit, eine unaussprechliche Ruhe, ein stilles Leuchten, eine unendliche Liebe liegt über dem Antlitz dieser Heiligen, das wie ein Transparent der übersinnlichen Wirklichkeit anmutet[48]. Keines von den zahlreichen Bildern mittelalterlicher und neuerer Mystikerinnen vermag eine so faszinierende Wirkung auszuüben wie das Bild der Katharina von Genua, aus dem ihre vollendete Gottesliebe ebenso deutlich zu uns spricht wie aus ihrem Leben und aus ihren Worten. Hoch über aller mystischen Durchschnittsfrömmigkeit stehend, frei von allen Überschwenglichkeiten bräutlicher Jesusminne, atmet sie in der reinen Luft einer überpersönlichen Unendlichkeitsmystik. Alle personalen Ausdrucksweisen verschmähend, redet sie von dem unaussprechlichen Geheimnis des Göttlichen in impersonalen Bildern — Sonne, Licht, Feuer, Luft, Ozean — oder in abstrakten Wertbezeichnungen — Schönheit, Wahrheit, Liebe, Güte. Der Areopagite und Jacopone da Todi haben ihr die rechten Ausdrucksformen für ihr völlig selbständiges Frömmigkeitsleben gegeben. Der charismatische Blick, den sie für die jenseitige Welt besaß, ließ sie das Leben der abgeschiedenen Seelen im Fegefeuer als eine aus Scham und Reue geborene κάθαρσις schauen. Ihr Traktat über das Purgatorium ist zu einer vielgelesenen, auch von Theologen geschätzten Erbauungsschrift geworden.

Während die Mystik in den mitteleuropäischen Ländern im Mittelalter ihre Blütezeit hatte, kam sie in Spanien erst im 16. Jahrhundert zur Entfaltung. Die Eigentümlichkeit dieser nachreformatorischen spanischen Mystik liegt in der Verbindung einer glühenden Gottesliebe mit einem strengen methodischen Training und einer psychologischen Systematik. Das mystische Leben wird sorgsam beobachtet, analysiert und dargestellt; es wird festen psychotechnischen Regeln unterworfen und bis zur Virtuosität ausgebildet. Und doch verliert es, wenigstens in seinen größten Vertretern, nicht die Frische und

[48] Titelbild bei Hügel, The Mystical Element, I.

Freiheit, den köstlichen Schmelz persönlicher Frömmigkeit. Ignatius von Loyola († 1556) hat, anknüpfend an die mittelalterlichen Betrachtungsweisen, in seinen *Exercitia spiritualia*[49] ein genaues Schema für das betrachtende Gebet gegeben; diese geistlichen Übungen zielten bei ihm nicht auf die kontemplative mystische Erfahrung ab, sondern auf die Stählung des Willens für die praktische Arbeit im Dienste der Kirche[50]. Im Gegensatz zu ihm wollen die geistlichen Regeln und Meditationsschemata des Petrus von Alcantara († 1562) ganz auf die mystische Kontemplation hinleiten. Sein „Goldenes Büchlein über die Betrachtung und das innere Gebet"[51] gehört zu den leichtest faßlichen und gehaltvollsten Anweisungen zum mystischen Gebetsleben, die noch heute im katholischen Frömmigkeitsleben benützt werden. An der ignatianischen Exerzitientechnik wie an der alcantarischen Betrachtungsweise schulte sich die größte spanische Mystikerin, die Karmeliternonne Teresa de Jésus († 1582)[52]. Sie ist die Meisterin der mystischen Psychologie; sie besitzt eine geradezu erstaunliche Fähigkeit, die kompliziertesten Seelenzustände zu beobachten und die sublimsten Erlebnisse mit psychologischer Exaktheit zu beschreiben; ihre *Vida* gehört zu den wichtigsten Selbstbekenntnissen der Mystik. Sie hat die planmäßige Übung der *oratio mentalis* in weiten Kreisen eingebürgert; ihr *Camino de perfecion* hat vielen nach Vollkommenheit Verlangenden die Anleitung zu einem höchst gesteigerten mystischen Leben gegeben;

[49] Exercitia spiritualia ed. Roothan, Augsburg 1887. Des hl. Ignatius von Loyola geistliche Briefe und Unterweisungen, übersetzt von O. Karrer S. J., Freiburg 1922 (mit Vorsicht zu gebrauchen). Ph. Funk, Ignatius von Loyola, Berlin 1913; K. Holl, Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, Leipzig 1905; J. Böhmer, Ignatius von Loyola und die deutsche Mystik, Leipzig 1921.

[50] Anders beurteilt Evelyn Underhill Ignatius: „The concrete nature of St. Ignatius's work, and especially its later developments has blinded historians to the fact that he was a true mystic; own brother to such great actives a St. Teresa and George Fox, actuated by the same vision of reality, passing through the sames stages of psychological growth" (Mysticism, 557).

[51] Übersetzt von Ph. Seeböck, Würzburg 1900.

[52] Reiche Literatur bei Underhill, Mysticism, 576; Escridos añnadidos por Don Vincente de la Fuente, Madrid 1877; beste Ausgabe von den Pariser Karmeliterinnen, Paris 1907 ff.; Werke übersetzt von Ludwig Clarus, Regensburg 1851; Libro di su vida (Bibliotheca mundi), Leipzig 1921; übersetzt von Ida v. Hahn-Hahn, Regensburg 1905; vgl. Herm. Bechmann, Katholische und evangelische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert, dargestellt an Luther und Teresa, München 1922.

ihr *Castillo interior* hat vielen die innersten Gemächer des mystischen Gottesumganges aufgeschlossen; ihre *Exclamaciones del alma a su Dios* haben vielen die rechten Worte des Dankes und der Begeisterung für den Empfang der heiligen Kommunion gegeben. Diese Virtuosin des inneren Lebens war aber keine weltfremde ekstatische Schwärmerin, sondern eine Heldin des tätigen Lebens. Mit starker Hand hat sie die Reform des Karmeliterordens durchgeführt, mit Klugheit und Geschick immer neue Klöster ins Leben gerufen; ihr Werk über die Klostergründungen (*Las fundaciones*) offenbart die erstaunliche Energie und Organisationskraft, welche diese ganz an die Überwelt hingegebene Nonnenmystikerin aus ihrem kontemplativ-ekstatischen Innenleben schöpfte. Dieselbe Doppelheit lebendigster Innerlichkeit und tatkräftiger Wirksamkeit zeichnet auch ihren großen Seelenfreund und Seelenführer aus, den Karmeliter Juan de la Cruz († 1591)[53]. Trotz der Schärfe und Feinheit seiner psychologischen Analyse offenbart sich in seinem Schrifttum die unmittelbare Kraft der mystischen Gottesliebe noch stärker als in dem Teresas. Sein *Subida del monte Carmelo* (Aufstieg zum Berge Karmel) gehört zu den besten Darstellungen des mystischen Heilspfades; sein *Noche escura del alma* (dunkle Nacht der Seele) führt in die rätselvollen Abgründe mystischer Gottesnähe und Gottesferne. Seine Schriften haben der kommenden Mystikergeneration nicht minder köstliche Anregungen geschenkt als die seiner geistigen Freundin Teresa.

Das 17. Jahrhundert ist das letzte Jahrhundert, das schöpferische Mystikergestalten in der katholischen Kirche aufzuweisen hat. Hell leuchtet in England das Doppelgestirn der jugendlichen Benediktinerin Gertrud More († 1633) und ihres Seelenführers Augustine Baker († 1641). Gertrud, die Ururenkelin von Thomas Morus, „eine katholische Kontemplative von seltsamem Zauber“[54], hat die alte augustinische Mystik wieder zu neuem persönlichen Leben erweckt. Ihren Selbstbekenntnissen, in denen eine glutvolle Gottesliebe sich offenbart, gab ihr Beichtvater Augustine Baker den zutreffenden Titel *confessiones amantis*[55]. Er selbst, einer der be-

[53] Obras. Madrid 1853; übersetzt von Jocham 1858 f.; Lechner, 1859; W. Stork, Gedichte des hl. Johann vom Kreuz und der hl. Theresia, 1854.

[54] Underhill, Mysticism, 558.

[55] The inner Life and Writings of Dame Gertrud More, ed. by Dom Ben. Weld Blundell, 2 Bde., London 1910.

deutendsten Führer zum kontemplativen Leben, fußt auf der gesamten mystischen Tradition des Abendlandes von Augustinus bis zu Johann vom Kreuz[56]. Zur reichsten Entfaltung gelangte die Mystik im 17. Jahrhundert in Frankreich. Der liebenswürdige und seeleneifrige Bischof Franz von Sales († 1622) hat die Grundgedanken der spanischen Mystik, vor allem die quietistische Idee in weite Kreise getragen. Seine beiden Hauptwerke[57]: *Introduction à la vie dévote* (genannt Philothea) und *Traité de l'amour de Dieu* (genannt Theotimus) suchen das methodische Streben nach Vollkommenheit allen Ständen und Berufen zu ermöglichen; sie mildern die alten Regeln des mystischen Lebens, bringen sie auf leicht faßliche Formeln und hüllen sie in ein gefälliges und vornehmes Gewand. Die salesianische Mystik erscheint gegenüber der alten Mystik abgeklärt, freilich auch abgeflacht und modernisiert; die Glut der mystischen Gottesliebe ist einer religiösen Sentimentalität gewichen; die klangvolle mystische Sprache hat einem flüssigen Salonstil Platz gemacht; der enthusiastische Hauch der klassischen katholischen Mystik ist in dieser weltförmig und hoffähig gewordenen Mystik stark verflüchtigt. Bis zum heutigen Tage dienen die Erbauungsschriften und Briefe des französischen Heiligen vielen im Weltleben stehenden Gebildeten als mystisches *réfraichissement*. Während sich bei Franz von Sales der Quietismus[58] in weisen Schranken hält, ist er von dem spanischen Weltpriester Miguel de Molinos († 1697) zur vollen Passivität und Indifferenz vereinseitigt worden. Daß sein *Guida spiritale* in der damaligen Welt zum meist gelesenen und bewunderten Erbauungsbuch wurde, beruht auf der völligen Veräußerlichung des kirchlichen Betriebes, der als Gegenbewegung einen radikalen negativen Spiritualismus hervorrufen mußte. Diese extrem quietistische Mystik bedeutet aber die Auflösung der alten katholischen Mystik, deren Wesen nicht in passiver Resignation, sondern in höchster geistiger Aktivität

---

[56] Aug. Baker, Holy Wisdom or Directions for the Prayer and Contemplation, ed. by Abbot Sweeny, London 1907.

[57] Oeuvres complètes, Annecy 1892—1906; Philothea, übersetzt von Schröder, Freiburg 1920[13].

[58] Gründliche Darstellung von Heinrich Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik, Berlin 1875; reiches Material und feine Beurteilung bei Friedrich v. Hügel, The Mystical Element, II, 152 ff.

bestand. Die Verurteilung des Molinos durch die oberste Kirchenbehörde brachte der Kirche Rettung aus einer der schwersten Gefahren, die je dem christlichen Frömmigkeitsleben drohten. Durch diese Verurteilung wurden auch zwei französische Mystiker mit betroffen, die das quietistische Prinzip, allerdings in gemäßigter Form, verfochten hatten, Madame de la Mothe Guyon († 1717)[59] und Bischof Fénelon († 1715). Erstere teilt mit Teresa die Feinheit der psychologischen Selbstbeobachtung, ermangelt aber ihrer geistigen Tiefe und Energie; ihre Hauptwerke, *Cantique des Cantiques* und *Les Torrents*, sowie ihre kleine Gebetsanweisung *Moyen court et très facile pour faire oraison*, die alle den einen Gedanken des passiven beschaulichen Gebetes umkreisen, waren im 18. Jahrhundert in katholischen und außerkatholischen Kreisen sehr verbreitet. Ihr kirchlicher Verteidiger Fénelon vertrat in seinem gefeierten Buch *Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure* die von Madame Guyon verfochtene Anschauung, nach der die christliche Vollkommenheit in dem passiven Seelenzustande des *pur amour désintéressé* besteht. Mit dem theologischen Streit um den Quietismus endet im Grunde die Geschichte der katholischen Mystik. Gewiß ist die mystische Hochfrömmigkeit im Katholizismus bis zum heutigen Tage nicht ausgestorben; selbst in der allerjüngsten Zeit treffen wir begnadete Seelen, die durchaus würdig sind, in den großen Chor der katholischen Mystiker aufgenommen zu werden, eine Thérèse de l'enfant Jésus und eine Lucie Christine[60]. Aber diese neueren Mystiker besitzen keinerlei schöpferische Genialität, die sie befähigte, der alten mystischen Idee einen neuen Ausdruck zu verleihen und das Frömmigkeitsleben größerer Kreise zu beeinflussen.

Der Strom der christlichen Mystiker, der von Paulus an durch die Jahrhunderte, bald langsamer, bald schneller, sich vorwärtsbewegte, ist mit der Verurteilung des Quietismus zum Stillstand gekommen. Schon die französische Mystik des 17. Jahrhunderts bedeutet ein Verfließen des großen mystischen Stromes, im 18. Jahrhundert ist er zum stehenden Gewässer geworden. Wohl sind die

[59] Oeuvres complètes, Paris 1789—1791; Zwölf geistliche Gespräche, übersetzt von N Hoffmann, Jena 1911.

[60] Underhill. Mysticism in Modern France in "Essentials of Mysticism", 199 ff. Die Lebensgeschichte der Lucie Christine ist übersetzt von Romano Guardini, Düsseldorf 1922.

köstlichen Werte der klassischen Mystik in der katholischen Kirche bis zum heutigen Tage geborgen, aber es fehlen die schöpferischen Geister, welche aus den alten Goldschätzen neue funkelnde Kleinodien zu formen imstande wären. Es ist auffällig, daß seit dem 17. Jahrhundert die großen Mystiker allesamt außerhalb der katholischen Kirche stehen — jener Kirche, die doch die eigentliche Heimat der Mystiker ist. Sebastian Frank, Jakob Böhme, Johann Arndt, Gerhard Tersteegen, George Fox, John Bunyan, die Cambridger Platonisten des 17. Jahrhunderts, William Law — alle diese großen Mystiker stehen auf dem Boden des Protestantismus. Die schöpferische Mystik hatte sich — merkwürdig genug — aus den lichten und weiten Hallen des katholischen Domes in die engen Räume des Luthertums und Anglikanismus, des Sektentums und Calvinismus geflüchtet. Der Grund für diese überraschende Tatsache liegt in der großen Veränderung, die der nachtridentinische Katholizismus erfuhr. Die Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts war eine andere als die des 13. und 14. Sie hatte für überragende Mystiker ebensowenig Raum wie für katholische Genien von der Größe eines Augustinus und Thomas. Das Versiegen der schöpferischen Kräfte der Mystik ist eines der vielen Symptome für den Dekadenzprozeß der nachreformatorischen Kirche (vgl. o. S. 149, 155 ff.). Seinen unendlichen Reichtum kann der Katholizismus nie verlieren, aber er hat nicht mehr wie ehedem die Kraft, mit den alten Schätzen neue zu gewinnen, mit seinem Pfunde zu wuchern: das Riesenkapital der Mystik, das sich im Laufe der Jahrhunderte aufgehäuft hat, trägt nur mehr spärliche Zinsen. Die großen mystischen Persönlichkeiten sind als Heilige kanonisiert, ihre Namen werden in Ehren gehalten, ihre Schriften dienen noch immer einzelnen Frommen zur Erbauung, aber sie selbst haben keine lebendigen Nachfolger in der Gegenwart gefunden.

Kapitel 2

DER STUFENGANG DES MYSTISCHEN LEBENS

Die Geschichte der katholischen Mystik enthält eine erstaunliche Mannigfaltigkeit religiöser Individualitäten. Aber so verschiedenartig auch ihr seelisches Temperament, ihre geistige Bildung, ihre äußere Wirksamkeit sein mag, sie alle sind einig in der restlosen Hingabe

an die überweltliche Wirklichkeit, im Streben nach vollkommener Gemeinschaft mit dem Göttlichen. Der Weg zu diesem hohen Ziel freilich ist weit und mühevoll; der mystische Heilspfad ist nach einem Worte Bonaventuras nichts Geringeres als ein *ascendere ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus ad aeterna* (Itiner. mentis ad Deum 1). Die „Bekehrung", d. h. die entschlossene Hinwendung zum höheren Leben, ist nur der erste Schritt auf diesem Pfade, das Ergreifen der untersten Sprosse der hohen Himmelsleiter. In langsamer und unverdrossener Arbeit an sich selbst gilt es, sich zuzubereiten für das göttliche Gnadenwirken in der Seele, die natürlichen Seelenkräfte zu schulen (*naturales potentias exercere*)[61], daß sie ein Organ für die Wahrnehmung des göttlichen Geheimnisses werden. Nicht durch einen einmaligen Akt, sondern durch einen jahre-, bisweilen jahrzehntelangen Prozeß gelangt der Mystiker zur vollen Gotteinigung: *Nolo repente fieri summus, sed paulatim proficere volo,* lautet ein treffendes Wort Bernhards (In cant. serm. 3, 4). Zahllose Gefahren umlauern die Seele auf dieser steilen Bergesfahrt, äußere und innere Hemmungen lassen sie oft nicht weiterschreiten, aber durch höchste Anspannung der eigenen Kräfte und durch demütiges Flehen um Gottes Gnadenhilfe steigen sie empor zu den Höhen seliger Gotteinigung, auf denen alle Kämpfe und Mühen vergessen sind.

Die erste große Aufgabe des Mystikers ist die κάθαρσις, die Läuterung von allen natürlichen Schlacken, die Befreiung von allen irdischen Fesseln. Damit die Seele emporsteigen kann in das Reich des Unendlichen, muß sie sich lösen von der Welt des Endlichen. Damit sie das unermeßliche Licht schauen kann, muß sie das Reich der Schatten hinter sich lassen. Ohne Absage an die Welt gibt es kein Eingehen in die geheimnisvolle Überwelt. Die Weltverachtung und Weltflucht, die den Ausgangspunkt alles mystischen Heilsstrebens bildet, bedeutet aber keineswegs ein müdes Zurückweichen vor den Aufgaben des Lebens, sie bedeutet nur die Befreiung von der „engen und künstlichen Welt des Ich"[62], von der entgöttlichten, nur kreatürlichen Welt, wie sie das natürliche Auge sieht und die natürliche Begierde ergreift. Die Liebe zur Welt, d. h. zur weiten und schönen Welt, die Gottes Schöpfung und Abbild ist, ist erst

[61] Bonaventura, Itiner. mentis ad Deum, 1.

[62] Underhill, Mysticism, 312.

der völlig geläuterten, erleuchteten und mit Gott geeinten Seele vorbehalten. Der Mystiker verliert die Welt, um sie neu von Gott wieder zu gewinnen. Diese Loslösung von der Welt ist aber eine innerliche, geistige; durch die äußere Loslösung, wie sie im mönchischen Leben erfolgt, kann die innere Weltabgeschiedenheit wohl begünstigt, aber nicht ersetzt werden. Manche große Mystiker haben ohne die klösterliche Abgeschlossenheit diese Abgeschiedenheit des Herzens erlangt. So erzählt der Biograph von Katharina von Siena: „In ihrem eigenen Hause fand sie die Wüste und eine Einsamkeit inmitten der Menschen[63]." Schwerer als die Absage an die äußere Welt ist die Befreiung von der inneren Welt, vom eigenen Ich mit seinen Trieben und Begierden, seinen Wünschen und Phantasien. *Simplificatio, denudatio, mortificatio, annihilatio* — das sind die großen Forderungen der Mystik im Hinblick auf das Seelenleben. Das niedere Ich muß entwurzelt werden; dazu muß der Intellekt von allen Phantasiebildern, der Wille von allen Begierden entleert werden; alle Affekte müssen gebändigt und niedergehalten werden, die Mannigfaltigkeit muß der Einfachheit weichen, das ruhelose „Getriebe" der psychischen Vorgänge aufhören; die menschliche Seele muß nackt und leer werden, rein und blank wie ein Spiegel, in dem das Göttliche sich abbilden kann. Dieser umfassende Prozeß der Affektertötung kann unterstützt werden durch die Befolgung der evangelischen Räte: Armut, Ehelosigkeit, Gehorsam; er kann gefördert werden durch asketische Übungen, von Fasten und Nachtwachen bis zu den grausamen Methoden der Kasteiung. Aber alle diese Mittel haben nur dienende Bedeutung und sind für das innere Absterben durchaus nicht wesentlich. Es hat genug Mystiker gegeben, die, mitten in einem arbeitsreichen weltlichen Berufsleben stehend, sich die volle geistige Freiheit errangen; Lucie Christine, die jüngste bedeutende Mystikerin, hat als Ehefrau und Mutter von fünf Kindern die Höhen mystischer Vollkommenheit erklommen (s. o. Anm. 60). Worauf es ankommt, das ist einzig und allein die tägliche und stündliche Bekämpfung aller gewöhnlichen Regungen. Johann vom Kreuz hat für diese stete innere Arbeit die goldene Regel aufgestellt:

„Um die natürlichen Affekte der Seele, die Freude, die Hoffnung, die Furcht und den Schmerz abzutöten, muß die Seele sich zur Regel machen, immer das

[63] Gardner, St. Catherine of Siena, 15.

Unangenehme dem Angenehmen, das Unschmackhafte dem Schmackhaften, das Verdrießliche dem Tröstlichen, das Geringere und Verachtete dem Höheren und Kostbaren, das Nichtsbegehren dem Begehren vorzuziehen." (Subida I 13.)

Durch die radikale Ablösung der Seele von der Außenwelt wie vom eigenen Ich wird die Seele gänzlich frei für die ungeteilte Hingabe an das Göttliche. Wenn alle Welt- und Selbstliebe aus der Seele ausgetrieben, dann kann sie erfüllt werden von der reinen Gottesliebe. Diese mystische Liebe hat nichts zu tun mit einem selbstischen Begehren nach Genuß und Glück, sie ist nichts anderes als die selbstvergessene, freudige Hinwendung zu der unendlichen göttlichen Wirklichkeit, die als die Fülle aller Werte, als höchste Wahrheit, Reinheit, Güte und Schönheit, als *summum bonum* und *unum bonum* bejaht wird. Die reinsten und erhabensten Wertgefühle, deren die menschliche Seele fähig ist, sind wie in einem Strahlenbündel zusammengefaßt in der mystischen Gottesliebe. Alle christlichen Mystiker haben einen Hymnus auf sie gesungen; das Hohelied des ἔρως, das Plato angestimmt und Plotin aufgenommen hat, klingt fort durch alle christlichen Jahrhunderte: Augustins *Confessiones* und Bernhards *Sermones in Cantica Canticorum*, Richards *Quatuor gradus violentae caritatis* und Bonaventuras *Incendium amoris*, Symeons ἔρωτες τῶν θείων ὑμνων und Jacopones *Laude*, Mechthilds „Fließendes Licht der Gottheit" und Seuses „Minnebüchlein", Richard Rolles „Feuer der Liebe" und Julianas *Revelationes amoris divini*, Teresas Selbstbiographie und Gertrud Mores *Confessiones amantis* — was sind alle diese Schriften anders als Dithyramben auf jene geheimnisvolle Selbsthingabe an die unendliche Gottheit, für welche die Mystiker kein schöneres Wort finden konnten als „Liebe"?

„Dilata me in amore, ut discam interiori cordis ore degustare, quam suave sit amare et in amore liquefieri et natare. Tenear amore, vadens supra me, prae nimio fervore et stupore. Cantem amoris canticum, sequar te dilectum meum in altum, deficiat in laude tua anima mea iubilans ex amore" (Im. Chr. III 5, 6).

In diesen Gebetsworten hat Thomas von Kempen die unendliche Liebessehnsucht, die alle Mystiker beseelt, in ergreifender Weise ausgesprochen.

Die Liebe des Mystikers gleicht oft einem schäumenden Gießbach, der alles Vergängliche mit Macht fortreißt; sie trägt ihn bisweilen wie auf Adlersschwingen empor in die Höhen des Himmels. Aber diese Liebe ist nicht nur eine spontan aufbrechende Kraft,

nicht nur unverdientes Gottesgeschenk, sie muß auch gelernt, geübt und gepflegt werden; der Mensch muß mit der Gnade Gottes arbeiten und wirken, für sie sich vorbereiten und empfänglich machen. Die Schule der Gottesliebe, das *exercitium* dieser höchsten aller Seelenkräfte ist das betrachtende Gebet[64]. Der Fromme bringt sich das Geheimnis des Ewigen in mannigfachen anschaulichen Bildern nahe; er verweilt lange bei jedem dieser farbigen Symbole, bis er durch sie wie durch ein Transparent hindurchsehen kann in die Welt des Göttlichen. Und all die hehren Gedanken und zarten Anmutungen, die ihm beim Meditieren durch die Seele gehen, faßt er zusammen in der innigen Gebetszwiesprache mit dem Höchsten. Dann aber verblassen die Farben, versinken die Bilder, verstummen die Worte, und in heiligem Schweigen ist die Seele ganz an die bild- und formlose Gottheit, ihr höchstes Gut, hingegeben. Es ist ein inneres Schauen *„sine forma corporea, sine specie imaginaria et sine omni luce creata“*[65]. An die Stelle der Meditation ist die Kontemplation getreten, an die Stelle der angespannten Selbsttätigkeit das dankbar-frohe Empfangen der göttlichen Gnade, an die Stelle der Gebetsaussprache die wortlose *oratio infusa*. Teresa hat diesen Zustand mit begeisterten Worten beschrieben:

„Die Seele trinkt in langen Zügen das Wasser der Gnade, womit der Herr sie überströmt; sie weiß nicht, wie ihr geschieht . . .; sie verlangt nichts, als das Übermaß der Herrlichkeit recht zu genießen . . . Sie genießt namenloses Entzücken . . . In einen himmlischen Rausch, in eine heilige Torheit versunken, offenbart sich ihr die wahre Wesenheit, während sie in den reinsten und höchsten Wonnen schwimmt . . . Die Seelenkräfte haben auf dieser Gebetsstufe keine andere Fähigkeit als die, sich mit Gott zu beschäftigen . . . Die Seele möchte sich ausströmen im Preis der göttlichen Liebe; sie ist außer sich, in Wonnen seliger Bewegung . . . Sie möchte in tausend Zungen verwandelt sein, um ihm zu danken . . .[66]“

Aber noch höhere Wonnen als die kontemplative Gottrunkenheit sind der höchstbegnadeten mystischen Seele beschieden. Bisweilen wird sie plötzlich und unerwartet, wie von einem Sturmwind gepackt, aus dem armen Leibesleben herausgerissen und in die höchsten Himmelshöhen emporgehoben, wo alle Erinnerung an die äußere Welt wie an das eigene Seelenleben erloschen ist[67]. Im Zustande

[64] S. „Das Gebet“, 2.—4. Aufl., 287 ff.

[65] Thomas a Kempis, De elev. mentis, Opp. II, 401.

[66] Vida, Kap. 16, übersetzt von Hahn-Hahn, S. 210.

[67] Vgl. Bernhard, De dil. Deo X 27: „Te enim perdere tamquam si non

heiliger Entrückung und Verzückung — ἔκστασις nannten es schon die Alten — erfährt sie das Geheimnis des Göttlichen und wird von unnennbaren Wonnen durchschauert. Bernhard von Clairvaux, der *doctor ecstaticus*, hebt den Unterschied der ekstatischen Gotteinigung von der im regelrechten Stufengang des mystischen Lebens erreichten Kontemplation mit besonderem Nachdruck hervor:

„At omnium maximus, qui '. . . non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. Ad ultimum hoc genus illos pertinere reor excessus Pauli: excessus, non ascensus. Nam raptum potius fuisse quam ascendisse ipse se perhibet" (De consid. V 2).

Dieser ekstatische Zustand wird von den Physiologen richtig als Anästhesie, von den Psychologen als Monoideismus oder vollkommene Vereinheitlichung des Seelenlebens gekennzeichnet. Für den Mystiker selbst ist die Ekstase die klarste und lebendigste Erfahrung des göttlichen ἀρρητον und ἐπέκεινα. Im Augenblick der Ekstase leuchtet dem Mystiker in der eigenen Seele das θάτερον τοῦ θείου in seinem wonnespendenden Glanze auf. Seuse hat in schlichten und doch psychologisch unübertrefflichen Worten den Inhalt der Ekstase beschrieben:

„Als er allein im Chore stand, da ward seine Seele verzückt — in dem Leibe oder außer dem Leibe, ich weiß es nicht. Da sah er und hörte, was allen Zungen unaussprechlich ist: er war formlos und weiselos und hatte doch aller Freuden und Weisen reiche Lust in sich. Das Herz war gierig und doch gesättigt, der Mut lustig und wohl geführet; ihm war das Wünschen abgelegt und das Begehren vergangen. Er starrte nur hinein in den glanzreichen Widerglast, in dem er seiner selbst und aller Dinge vergaß. War es Tag oder Nacht — das wußte er nicht. Es war des ewigen Lebens ausbrechende Süßigkeit in gegenwärtigem, still stehendem, ruhigem Empfinden. Er sprach danach: ‚Ist dieses nicht das Himmelreich, so weiß ich nicht, was Himmelreich ist; denn all das Leiden, das man in Worten ausdrücken kann, vermag die Freude billig nicht zu verdienen, welche sie soll ewiglich besitzen! Diese überschwengliche Verzückung währte wohl eine Stunde oder eine halbe; ob die Seele in dem Leibe blieb oder von dem Leibe geschieden war, das wußte er nicht. Da er wieder zu sich selber kam, da war ihm in allem wie einem Menschen, der von der anderen Welt gekommen ist[68]".

Alle Beschreibungen der mystischen Ekstase stimmen darin überein, daß das Geheimnis, das die Seele in ihr erfahren darf,

sis, et omnino non sentire teipsum et a te ipso exinaniri et paene anullari coelestis est conversationis."

[68] Leben, Kap. 2, Bihlmeyer, S. 10 f.

unaussprechlich ist. *„Illud licuit experiri, sed minime loqui“* — hat Bernhard von Clairvaux treffend von ihr gesagt (serm. in cant. 85, 14). Aber so hoch auch das ekstatische Erlebnis über dem gewöhnlichen Seelenleben stehen mag, so unfaßbar auch sein Inhalt sein mag — es hat doch nichts zu tun mit einem hypnotischen Schlaf; es ist nicht dumpfe Bewußtlosigkeit, sondern höchste Bewußtseinstätigkeit, nicht ein unterbewußter, sondern ein überbewußter Seelenzustand. *„Ego dormio et cor meum vigilat“* — mit diesem Worte der liebenden Braut im Hohenliede (5, 1) kennzeichnen verschiedene Mystiker den eigenartigen Doppelzustand des Ekstatikers. Die Seelenkräfte sind alle entschlummert, aber die innerste Kraft der Seele ist lebendig, der *apex mentis* ragt hoch aus dem dunklen Gewölk des gewöhnlichen Seelenlebens empor, die *scintilla* brennt und loht.

Die Ekstase ist für den Mystiker eine bild- und wortlose Berührung mit dem Göttlichen. „Auf dem Gipfel der Ekstase“, betont Teresa, „vernimmt die Seele nie Worte noch schaut sie Gesichte[69].“ Neben diesen formlosen Ekstasen stehen aber Verzückungszustände, in denen die fromme Seele das Geheimnis der göttlichen Liebe in lichten Visionen und deutlichen Auditionen erfährt. Gewiß sind in den mystischen Selbstbekenntnissen und Erbauungsschriften viele Berichte von himmlischen Erscheinungen und wunderbaren Wechselgesprächen mit Christus nur die nachträgliche Versinnlichung und symbolische Ausdeutung gänzlich bildloser und unsinnlicher Ekstasen — wenn der Mystiker das Unsichtbare sehen soll, dann muß er zu Bildern greifen, und wenn er das Unsagbare sagen soll, dann muß er sich der Worte bedienen. Neben den scheinbaren Visionen und Auditionen, die nur die bildhafte literarische Einkleidung bildloser Ekstasen sind, finden sich im mystischen Leben häufig ekstatische Erfahrungen, die von wirklichen Sinnenerregungen begleitet sind. Die symbolische Versinnlichung vollzieht sich nicht erst nachträglich beim Versuch der phantasiemäßigen Ausdeutung, sondern im Augenblicke des Erlebnisses selbst. Die Tendenz zur Versinnlichung ist hier so stark, daß die Berührung mit der transzendenten Wirklichkeit mit deutlichen Sinneswahrnehmungen verbunden ist. So erfährt — um ein häufiges visionäres Erlebnis als Beispiel zu gebrauchen — die

[69] Vida, Kap. 25, übersetzt von Hahn-Hahn, 322.

fromme Seele die Einigung mit dem Göttlichen in der Weise, daß sie sieht, wie Christus ihr den Brautring ansteckt, und sie aus seinem Munde die Zusicherung vernimmt: „Ich bin dein und du bist mein." Diese visionären und auditiven Verzückungen stehen an innerem Werte unter der bildlosen oder (wie die Mystiker selbst sagen) „intellektuellen" Ekstase; denn in ersteren ist jene Identifizierung von Symbol und göttlicher Realität vollzogen, die in der Erfahrung der reinen Ekstase ausgeschlossen ist; das ἄρρητον, das der echte Ekstatiker in seiner überwältigenden Größe erfahren hat, hat der visionäre irgendwie verkannt. Die großen Mystiker, an ihrer Spitze Teresa, stellen darum ausdrücklich die formlose Ekstase über alle, selbst die wunderbarsten Visionen und Auditionen.

Die kontemplativen, die visionären wie die rein ekstatischen Erfahrungen bedeuten für die fromme Seele höchste Wonne; aber diese Wonnen sind selten und währen nur kurze Zeit. *„Heu rara hora et parva mora!"* ruft Bernhard klagend aus, und er hegt den brennenden Wunsch: *„O si durasset!"* (Serm. in Cant. 23, 15). Aber gerade in diesem Wunsche nach der Fortdauer und Wiederkehr des ekstatischen Zustandes liegt ein Stück heimlicher Selbstsucht, ein leidenschaftliches Glücksverlangen, das der restlosen Hingabe an Gott widerstreitet. Hier liegt die gefährlichste Klippe im mystischen Leben; hier läuft die Seele Gefahr, das ganze Ergebnis der *via purgativa* zu zerstören und einer raffinierten Selbstliebe anheimzufallen, die sich in der Hülle der vollendeten Gottesliebe verbirgt. Es hat Mystiker gegeben, die diese Gefahr gleich erkannt und alle ekstatischen Wonnen, alle wunderbaren Tröstungen und herrlichen Entzückungen *a limine* abgewiesen haben. Als Katharina von Genua einmal nach einer Kommunion im Genusse paradiesischer Süßigkeit war, da rief sie fast vorwurfsvoll im Gebet zu Gott: „O Liebe, willst du mich etwa mit diesen Wohlgeschmäcken (*sapori*) zu dir hinziehen? Ich wünsche sie nicht, denn ich ersehne nur dich, und dich voll und ganz." Und ein andermal betete sie: „O Liebe, ich wünsche dir zu folgen, nicht wegen dieser Entzückungen, sondern allein aus wahrer Liebe. Ich will nicht das, was von dir kommt, sondern ich will allein dich, o süße Liebe[70]." Die weitaus meisten Mystiker besaßen jedoch nicht die geistige Größe und heroische Kraft der genuesischen

[70] Vita e dottrina, p. 7 f.

Heiligen; sie verlangten sehnlichst nach dem beseligenden „Gottesgenuß" der ekstatischen Augenblicke und gerieten beim Ausbleiben dieser Gottesgeschenke in tiefe Traurigkeit. Sie mußten darum, um nicht wieder verstrickt zu werden in die Netze der Selbstsucht, eine neue *via purgativa* beschreiten, die viel schwieriger und schmerzlicher war als die erste. Sie mußten in furchtbaren inneren Kämpfen lernen, radikalen Verzicht zu leisten auf jede, auch die verborgenste Regung des Glücksstrebens, Verzicht auf alles, was nicht Gott ist, selbst auf die höchsten und wunderbarsten göttlichen Gnadengaben und Tröstungen. Immer wieder begegnen uns in den mystischen Schriften herzergreifende Schilderungen von dem qualvollen Zustande der gänzlichen Trostlosigkeit. Die Mystiker bezeichnen diesen Zustand mit den Bildern der „Öde", „Kälte", „Dürre" (*siccitas*), des *exilium cordis*, der „dunklen Nacht der Seele", der „Agonie", des „geistigen Todes". Jesu Gottverlassenheit am Kreuz, aus der sein Schmerzensruf: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" aufsteigt, ist für sie das Urbild dieser mystischen *desolatio*. In diesen grauenvollen Zuständen, die Wochen, Monate, ja bisweilen (wie bei Angela da Foligno) Jahre andauern können, ist nicht nur alle Ruhe und Seligkeit in Gott entschwunden, sondern alle fühlbare Gottesliebe erstorben, alle fromme Inbrunst erloschen, aller religiöse Eifer erlahmt, aller Lebensmut gebrochen. Die leidende Seele schwebt nach einem Wort Teresas „zwischen Himmel und Erde"[71] und findet weder bei Gott noch bei einer Kreatur Trost in ihrer großen Not. Bernhard von Clairvaux und Seuse haben diese *siccitas* in überaus anschaulicher Weise beschrieben:

„Wie ist mein Herz so ausgetrocknet, wie ist es ähnlich geworden geronnener Milch und einem Erdreich ohne Wasser! Ich kann keine Träne der Reue mehr vergießen, so groß ist die Härte meines Herzens! Ich finde keinen Geschmack mehr an Psalmen, habe keine Lust mehr an der Lesung, keine Freude am Gebet und kann mich meinen gewohnten Betrachtungen nicht mehr hingeben. Wo ist die salbungsvolle Wonne des Geistes? Wo die Heiterkeit des Gemüts und der Friede und die Freude im heiligen Geiste?" (Bernhard, Serm. in cant 54.)

„Wenn ich stehe in Verlassenheit, so ist meine Seele wie ein siecher Mensch, dem nichts wohlschmecket, dem alle Dinge unlustig sind; der Leib ist träge, der Mut schwere, inwendig Härte und auswendig Traurigkeit, und mich verdrießt dann alles, was ich sehe und höre und weiß, wie gut auch es ist; denn mir entfällt aller Glimpf. Ich bin dann geneigt zu Gebrechen, krank zu widerstehen den Feinden,

[71] Vida, Kap. 20, übersetzt von Hahn-Hahn, 259.

kalt und lau zu allen guten Dingen. Wer zu mir kommet, der findet ein ödes Haus, denn der Wirt ist nicht daheim, der da hohen Rat gibt und von dem das Gesinde alles wohlgemut ist" (Seuse, Büchlein der ewigen Weisheit c. 9; ed. Bihlmeyer 233).

Diese schmerzvollen Zustände der *siccitas* beruhen — rein psychologisch gesehen — auf einer völligen seelischen Erschöpfung, auf einem gänzlichen Erlahmen der ungeheueren Spannungen des mystischen Lebens, welche kein Mensch dauernd ertragen kann. Diese Erschöpfungszustände werden wieder überwunden durch völlige Passivität und durch gänzlichen Verzicht auf alle krampfhaften Willensbemühungen. Diese psychologische Betrachtung erfaßt aber nur die äußere Seite der mystischen *desolatio*; der eigentliche religiöse Vorgang — das, was die Mystikerseele selbst als wunderbare Gottesführung betrachtet — besteht darin, daß sie sich von der irrigen und gefährlichen Anschauung befreit, als bestehe die Erfahrung der göttlichen Gegenwart und der Gotteinigung in wonnigen Gefühlserregungen, und daß sie lernt, auch in der äußersten Gottverlassenheit an seine Nähe zu glauben, auch in der schmerzlichsten Gefühlsarmut und Trostlosigkeit seinen heiligen Willen anzubeten. „Gelassen sein in der Verlassenheit", „sich ledig und gelassen halten gegenüber der Lust", „Gottes Liebe allein in der Härte, nicht in der Süßigkeit sehen" — darin besteht nach Seuses Worten[72] die wahre, von jeder Selbstliebe gereinigte Gottesliebe, die Gott um seiner selbst willen liebt, *propter ipsum, non propter se ipsam, ob ipsius solam voluntatem, non nostram voluptatem*, wie Bernhard sagt (De dil. Deo 10, 28). Der Mystiker, der bereits die Wonnen des Himmels kosten durfte, muß bereit sein, sich auf ewige Zeiten in die Hölle verstoßen zu lassen, wenn dies Gottes Wille ist. Nicht die eigene Seligkeit in Gott, sondern Gott allein muß das Ziel alles seines Wollens und Verlangens sein. Diese heroische Gottergebung, die „Gelassenheit ob aller Gelassenheit", wie sie Seuse nennt[72], hat Thomas von Kempen in unübertrefflicher Weise in Gebetsworte gebracht:

„Si me vis esse in tenebris, sis benedictus; sie me vis esse in luce, sis iterum benedictus. Si me dignaris consolari, sis benedictus, et si me vis tribulari, sis aeque semper benedictus. Domine, libenter patiar pro te, quidquid volueris venire super me. Indifferenter volo de manu tua bonum et malum, dulce et amarum, laetum et triste suscipere et pro omnibus mihi contingentibus gratias agere" (Im. Chr. III 17, 4)[73].

[72] Büchlein der ewigen Weisheit, Kap. 9, Bihlmeyer, 232.

Das qualvolle Leiden der Gottverlassenheit wird so für den Mystiker zur hohen Schule der vollendeten Gotthingabe; aus der „dunklen Nacht der Seele" strahlt neues, herrliches Licht auf; aus der völligen *siccitas* sprudeln frische Quellen hervor. Unter Schmerzen und Wehen wird die reine und selbstlose Gottesliebe geboren. Die Periode der *desolatio* ist die zweite große κάθαρσις im mystischen Heilsweg, eine Läuterung, die nicht der Mensch vornimmt, sondern die Gott selbst an ihm bewirkt. Evelyn Underhill, die beste wissenschaftliche Kennerin und Interpretin dieser rätselvollen mystischen Zustände, hat die hohe Bedeutung dieses gottgeschenkten Läuterungsprozesses treffend hervorgehoben:

„Die großen kontemplativen Seelen . . . gehen aus dieser Periode der inneren Armut (destitution), so lang und schmerzvoll sie auch sein mag, wie aus einer neuen Reinigung hervor. Sie ist für sie der Torweg zu einem höheren Zustand. Aber Menschen von geringer Genialität können diesen Weg nicht gehen. Wenn sie überhaupt in die Nacht eintreten, so nur, um ihren Gefahren und Qualen zu erliegen. Die große Negation ist das Probehaus (sorting-house) des geistigen Lebens. Hier verlassen wir die „natürlichen Mystiker", die mystischen Dichter und alle, die teil hatten an der lichten Schau der Wirklichkeit und mit ihr zufrieden waren. Die, welche weitergehen, sind die großen und herben Geister, die nicht suchen zu w i s s e n, sondern die getrieben sind zu s e i n" (Mysticism 456).

Die völlige Trostlosigkeit und Verlassenheit ist die große Prüfung der wahren Gottesliebe; wer sie bestanden hat, ist fähig zur dauernden Gotteinigung, zur *vita unitiva*[74]. Jene selige Einigung, die der Mystiker auf einer früheren Stufe seines inneren Lebens nur für vorübergehende Augenblicke erfahren durfte, ist nun zum dauernden, unverlierbaren Zustande geworden. *Unior, cum conformor,* lautet eine treffende Formel Bernhards (in Cant. serm. 71, 5); in dem Augenblick, da ein Mensch den letzten Rest seines eigenen Willens ertötet und sich gänzlich dem göttlichen Willen hingibt, da seine Liebe zu Gott ganz rein und groß ist, ist er völlig eins geworden mit Gott, ganz von Gott erfüllt und vergottet. „*Cum inhaesero tibi ex omni me*", ruft Augustinus aus, „*omnino nusquam erit mihi dolor et labor et viva erit vita mea,*

[73] Vgl. das wundervolle Kapitel der Nachfolge Christi „de carentia omnis solatii" (II 9).

[74] Nicht alle großen Mystiker freilich sind zu dieser dauernden Gotteinigung gelangt. Manche, wie Bernhard von Clairvaux, sind über ein gewisses Schwanken zwischen desolatio und unio mystica nicht hinausgekommen.

tota plena te" (Conf. X, 28). Und der Frankfurter Chorherr sagt treffend: „Darin besteht die Vereinigung, daß man lauterlich und einfältiglich und gänzlich in der Wahrheit einfältig sei mit dem einfältigen ewigen Willen Gottes oder zumal ohne Willen sei, und daß der geschaffene Wille geflossen sei in den ewigen Willen und darin verschmolzen sei und zunichte geworden sei also, daß der ewige Wille allein daselbst wolle, tue und lasse." Und „wer durchleuchtet oder durchglänzt ist mit dem ewigen oder göttlichen Licht und entzündet oder entbrannt mit ewiger und göttlicher Liebe, der ist ein göttlicher oder vergotteter Mensch" (Theologia deutsch, Kap. 27. 41). Die volle *unio mystica* besteht — nach der genuin mystischen Auffassung — nicht in einer ekstatischen Bewußtseinssteigerung, noch weniger in einer hypnotischen Bewußtseinstrübung, sie ist vielmehr ein sich gleichbleibender, unverlierbarer Zustand der Seele — in einem evangelischen Terminus ausgedrückt: dauernde Heilsgewißheit — oder in einem katholisch-sakramentalen: *character indelebilis*. „Niemand kann", spricht Gott zu der heiligen Katharina von Siena, die „im Feuerofen meiner Liebe brennenden Seelen mir entreißen, denn sie sind eins mit mir geworden aus Gnaden" (Dialogo c. 78).

Die mystische Gotteinigung ist nicht ein vorübergehender Rausch, nicht ein plötzlicher Gefühlsüberschwall, nicht ein Schwelgen in geistlichen Genüssen, sondern ein steter *habitus* der Seele, dessen Kennzeichen die völlig selbstlose Gottesliebe, die gänzliche Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen ist. Eben deshalb bedeutet das wirkliche Gottgeeintsein nicht die endgültige Trennung von Welt und Leben, sondern die innigste Umfassung derselben. Wer die volle Gotteinigung erlangt hat, der erhält die Welt, der er abgestorben war, wieder zurück. Aber diese Welt ist eine ganz andere als die, welche er verlassen hatte, um Gott zu finden; es ist die große und weite, reiche und wunderbare Gotteswelt. Eben deshalb, weil der Mystiker sich losgemacht hat von dem Haften an einzelnen Dingen und Menschen dieser Erde, weil er jeden Hang zur Welt als bloßer Welt, zu den Geschöpfen als bloßen Geschöpfen ertötet hat, darum kann er nun als Gottförmiger die ganze Welt und alle Geschöpfe in inniger Liebe umfassen. Nunmehr schaut er in allem Gott. Die ganze Natur wird ihm ein Spiegel der ewigen Schönheit und Liebe, jedes Geschöpf ein Abbild der Herrlichkeit des Schöpfers — doch nur ein Spiegel,

ein Abbild, ein Transparent; denn er blickt immer vom Geschöpf zum Schöpfer auf, von der irdischen Schönheit zur himmlischen, von den Wundern der Natur zum ewigen Gotteswunder. „Ach zarter Gott, bist du in deiner Kreatur so minniglich, wie bist du dann in dir selbst gar schön und minniglich!" ruft Seuse staunend aus[75]. Die Betrachtung der herrlichen Natur ist dem Gottgeeinten immer nur ein Sprungbrett zur reinen, wesenhaften Gottesschau — *quaere super nos; non sumus Deus, sed ipse fecit nos:* so rufen ihm alle Geschöpfe zu (Aug. Conf. X, 6). Er breitet seine Arme aus und umfaßt alle Geschöpfe in begeisterter Liebe. Aber er liebt sie nur *propter Deum, in Deo, ad Deum.* Aus der mystischen Gottesliebe ist die reine Naturliebe geboren, und zu ihr kehrt sie immer wieder zurück. Die innerlich weltfernen Mystiker waren zu einer Naturliebe und zu einer Naturbegeisterung fähig, wie sie einem Weltmenschen nie möglich ist. Der Arme von Assisi, der alles weggegeben hatte und in harter asketischer Zucht lebte, ist der Apostel der Naturliebe im Abendlande geworden. Alle Geschöpfe, von der am Himmel leuchtenden Sonne bis zu dem auf der Erde kriechenden Wurm sind ihm Brüder und Schwestern, die er in zarter Liebe umfängt und die er zum Preise des ewigen Schöpfers auffordert[76]. In derselben Weise hatte die große peruanische Heilige, Rosa von Lima, liebende Gemeinschaft mit allen Geschöpfen[77]. Und wie Franz, so war auch Heinrich Seuse ein begeisterter Troubadour der Naturliebe. Bei vielen anderen Mystikern offenbart sich die liebevolle Naturbeobachtung in den zahlreichen Naturvergleichen, mit denen sie die tiefsten inneren Erfahrungen zu veranschaulichen suchen. Der Fromme, der allem entsagt hat und alles „unter Gott" verachtet (Im. Chr. II, 5), hat eben dadurch die ganze Schöpfung zu seinem Eigentum gemacht. Das Wort Jacopones: *„En desprezo possedere tutte le cose create"* (Laude 59) ist die Losung der Mystiker.

Wie in der mystischen Frömmigkeit die rücksichtslose Weltverleugnung zu einer schließlichen Weltbejahung führt, so endet auch der radikale Individualismus in einem alles umfassenden Gemein-

[75] Leben, Kap. 50, Bihlmeyer, S. 172.

[76] Die aus der Mystik geborene franziskanische Naturliebe hat sogar den Anstoß zur exakten Naturforschung gegeben. Der Bahnbrecher der modernen Naturwissenschaft, Roger Bacon, war ein Franziskaner.

[77] Renouard de Bussierre, Le Pérou et Rose de Lima, Paris 1863, S. 256, 415.

schaftsgefühl. „Einsam mit dem Einsamen" — so kennzeichnen immer wieder die Mystiker ihren heimlichen, trauten Gottesumgang. Und doch — je mehr ihnen im Angesichte Gottes das eigene Ich entschwindet, je näher sie betrachtend, betend und anbetend zu Gott kommen, je größer und reicher und herrlicher der Ewige ihnen wird, desto weiter wird ihr Blickfeld, desto umfassender ihre Liebe. Sie denken nicht mehr nur an ihrer eigenen Seele Not und Heil, nein, alle Not, alles Leid, aller Mangel ihrer Brüder tritt ihnen vor Augen, sie fühlen sich eins mit ihnen, und in geistiger Gemeinschaft mit allen flehen und beten sie zu dem Unendlichen. So manche mystische Gebete beginnen im Singular: „Herr, erbarme dich meiner" — und gehen unvermerkt über in den Plural — „Herr, erbarme dich unser." In einem wundervollen Gebete vereint der große Passionsmystiker Seuse sein eigenes Leid mit dem Leid der ganzen Menschheit und bringt es Gott als ein Opfer der Liebe und des Lobes dar:

„Ich begehre von meines Herzens grundlosem Abgrunde, daß all die Leiden und Schmerzen, die ich je erlitt, dazu aller Herzen wehtuendes Herzeleid, aller Wunden Schmerzen, aller Siechen Ächzen, aller traurigen Gemüter Seufzen, aller weinenden Augen Tränen, aller bedrängten Menschen Schmähungen, aller armen, dürftigen Witwen und Waisen Gebresten, aller durstigen und hungrigen Menschen darbender Mangel, aller Martyrer vergossen Blut, aller fröhlich blühenden Jugend Willenbrechen, aller Gottesfreunde wehtuende Übungen und alle die verborgenen und offenbaren Leiden und Schmerzen, die ich oder ein mühseliger leidender Mensch je erlitten am Leibe, an Gut, an Ehre, an Freunden oder an Unmut oder die ein Mensch je noch leiden soll bis an den jüngsten Tag, das alles sei dir ein ewiges Lob, himmlischer Vater, und deinem eingeborenen leidenden Sohne eine ewige Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit!" (Leben K. 31: Bihlmeyer S. 91)[78].

Aber nicht nur im heroischen Opfergebet umfassen die Mystiker alle Not der Brüder, sondern auch im schlichten Bittgebet. Sie opfern nicht nur das Leid der Brüder auf, sondern erflehen auch für sie göttliche Hilfe und himmlischen Trost. Die christlichen Mystiker sind unermüdlich in der fürbittenden Liebe; sie gehen nicht in selbstischer Weise auf in ihren Verzückungszuständen, sondern hegen den brennenden Wunsch, daß dieselbe Gnade allen Menschen zuteil werde[79]. Aber ihre fürbittende Liebe greift noch

[78] Vgl. das wundervolle große Opfergebet in der Imitatio Christi, IV 9.

[79] Vgl. Teresa, Vida, Kap. 16 (Hahn-Hahn, 212): „Jetzt (im Zustand des Ruhegebetes) möchte die Seele, daß jede Kreatur ihren Hymnus von der Herrlich-

weiter. Mit derselben Weite, mit der die Kirche in ihren liturgischen Gebeten alle Nöte umspannt, umfassen auch ihre einsamen Mystiker alle die großen und kleinen, geistlichen und weltlichen Anliegen der Menschheit. Ein wunderbarer Universalismus redet aus dem Fürbittgebet der großen Liebesmystikerin Mechthild von Magdeburg:

„Ich bitte dich, Herre, durch deine eigene Ehre, daß du uns Christenleuten wollest geben ohne Unterlaß in dem Stuhle zu Rom ein Haupt voll aller christlichen Tugenden, durch welches die heilige Christenheit zunehmen müsse in der Liebe und gelöset werden von allen Sünden und geheiliget mit allen Tugenden; auch bitte ich dich, daß du, lieber Herre, heute mit deiner allmächtigen Hand wollest Jerusalem erlösen und alle die Stätten und die Länder, die mit unrechter Gewalt betrübet sind . . . Mit allen Heiligen bitte ich dich, viel lieber Jesus Christ, um christlichen Frieden und um notdürftige Frucht und um gedeihlich Wetter diesem Lande. Ich bitte dich, Herre, daß du deine Freunde behaltest in deinem Dienste und deine Feinde bekehrest und minderest ihre Bosheit. Ich bitte dich, Kaiser aller Ehren und Krone aller Fürsten, Herr Jesu Christe, für die Fürsten in diesem Lande und in allen christlichen Landen, daß du sie, Herre, heute wollest vereinen mit deinem heiligen Geiste, also daß sie nimmer mehr sündige Heerfahrt beginnen wider deine Huld und wider ihre Seligkeit. Ich bitte dich, lieber Jesus Christ, für alle die Christenmenschen, die heute in Nöten sind, in Wassersnot, in Seuchen, in Gefängnissen, in Betrübnissen, in allzu großer Armut. Ich bitte dich um deiner milden Güte willen, daß du sie heute also wollest trösten, daß sie deinen ewigen Trost und deine gebenedeite Huld nimmer mögen verlieren. Ich bitte dich, heiliger Vater vom Himmelreich, für alle die christlichen Seelen, die heute von ihrem Leibe scheiden, daß du, barmherziger Gott, sie bewahren wollest und sie richten in ewiger Liebe. Eija, lieber Herre, erbarme du dich . . . . über alle Seelen, die in dem Fegfeuer sind; löse sie, Herre, um deiner drei hehren Namen willen in dieser Stunde. Requiescant in pace! Amen" (Offenbarungen VI, 37. Morel S. 212 f).

Dieselbe große Mystikerin, die in bräutlicher Minne mit ihrem himmlischen Heilande lebt, steht nicht fern von den Nöten des Lebens, sondern überblickt sie mit klarem Auge und bringt sie betend vor den Thron ihres Geliebten. Dieser erstaunliche Universalismus der fürbittenden Liebe offenbart deutlich die stark soziale Einstellung der großen christlichen Mystiker. Aber auch dabei blieben viele von ihnen nicht stehen; sie beteten nicht nur für ihre Brüder, sondern dienten ihnen und arbeiteten für sie. Die *vita contemplativa* schlägt über in die *vita activa*[80] — hierin liegt

keit Gottes hörte und in ihn einstimmte. Jetzt möchte sie allen einen Anteil gönnen an den Wonnen, unter denen sie erliegt."

[80] Vgl. Underhill, Mysticism, 210: „It is true that in nearly every case such

die größte Paradoxie katholischer Mystik. Das rechte mystische Leben ist nicht träumende und betende, sinnende und genießende Beschaulichkeit, sondern stärkste innere und äußere Kraftentfaltung. Der Fromme, der erst alle Leidenschaft, allen Drang, alle Begierde unterdrücken mußte, beginnt, sobald er die vollendete Ruhe in Gott gefunden, von neuem in der Welt und für die Welt zu wirken. Es ist freilich ein anderes Wirken als das des gewöhnlichen Menschen, ein Wirken aus der inneren Einigung heraus, das im Grunde ἐπέκεινα ἐνεργείας steht. Denn „wo die Einigung geschieht in der Wahrheit", heißt es in der Theologia deutsch (K. 27), „da steht weiterhin der innere Mensch in der Einigung unbeweglich, und Gott läßt den äußeren Menschen hin und her bewegt werden von diesem zu dem". Das Wirken des gottgeeinten Menschen ist ein Wirken aus der Fülle seliger Gottesgemeinschaft heraus, ein Gebären aus der Schwangerschaft des Gotterfülltseins, wie Plotin in einem prachtvollen Bilde sagt[80b]. Die στάσις, die unbewegte innere Stille ist nur die eine Seite des mystischen Gotterlebens; die andere ist die Aktivität des Liebeswirkens. Auch vom vollendeten Mystiker gilt das augustinische Wort: *„Semper agens, semper quietus"* [81].

„great actives' have first left the world as a necessary condition of obtaining contact with that Absolute Life which reinforced their own: for a mind distracted by the many cannot apprehend the One. Hence the solitude of the wilderness is an essential part of mystical education. But, having obtained that contact, and established themselves upon transcendent levels — being united with their Source not merely in temporary ecstasies, but by an act of complete surrender — they were impelled to abandon their solitude; and resumed, in some way, their contact with the world in order to become the medium whereby that Life flowed out to other men. To go up into the mountain and come back as an ambassador to the world, has ever been the method of humanity's best friends. This systole-and-diastole motion of retreat as the preliminary to a return remains the true ideal of Christian Mysticism in its highest development. Those in whom it is not found, however great in other respects they may be, must be considered as having stopped short of the final stage." Vgl. auch The Mystic and the Corporate Life in Essentials of Mysticism, 25 ff.

[80b] *Τὸ δὲ ἐκεῖ ζῆν ἐνέργεια μέν νοῦ, ἐνεργείᾳ δὲ καὶ γεννᾷ (ἡ ψυχὴ) τοὺς θεοὺς ἐν ἡσύχῳ τῇ πρὸς ἐκεῖνο ἐπαφῇ, γεννᾷ δὲ κάλλος γεννᾷ δικαιοσύνην, ἀρετὴν γεννᾷ. ταῦτα γὰρ κύει ψυχὴ πληρωθεῖσα θεοῦ.* (Enn. VI 9, 3.)

[81] Vgl. Teresa, Vida, Kap. 16 (Hahn-Hahn, S. 220): „Im Ruhegebet wagt die Seele nicht, sich zu regen noch sich zu bewegen aus Furcht, den süßen Genuß von Marias Untätigkeit zu verlieren; aber im Gebet der Vereinigung kann sie zugleich Martha sein und das Doppelleben der Beschaulichkeit und der Tätigkeit

Gerade in dieser Doppelheit von Beschaulichkeit und Aktivität erblickt Ruysbroeck den Gipfel des inneren Lebens, die Krönung alles menschlichen Strebens[82]. Und Richard von St. Victor sieht in der geistigen „Fruchtbarkeit" das Kennzeichen der Liebe auf der höchsten Stufe[83]. Katharina von Siena vernahm eine göttliche Stimme: „Die Seele, welche von Liebe zu meiner Wahrheit erfüllt ist, hört nimmermehr auf, der ganzen Welt zu dienen" (Dialog 7). Für Teresa de Jésus ist die Aktivität des Liebeswirkens sogar das Kriterium für die Echtheit und Göttlichkeit aller mystischen Gnadenerfahrungen. „Der einzige Gedanke der Seele ist, ihm zu gefallen und Wege zu suchen, auf denen sie ihm ihre Liebe zeigen kann. Das ist das Ziel, dem das Gebet zustrebt. Nach Gottes Absicht ist diese geistige Ehe zu keinem anderen Ziele bestimmt als zur unermüdlichen Hervorbringung von Werken, von Werken! Und das ist . . . der beste Beweis dafür, daß die Gnade, die wir erhalten, von Gott kommt" (El Castillo interior 7, 4).

Das tätige Wirken ist eine der auszeichnenden Eigentümlichkeiten katholischer Mystik. Dieses Wirken ist so reich und so groß, daß man geradezu eine Geschichte der mystischen Aktivität schreiben könnte. Katharina von Siena ist das klassische Beispiel der höchsten Kraftentfaltung, deren eine mystische Seele fähig ist. Aber das ist das bedeutungsvolle an ihrem Leben, daß ihre Wirksamkeit erst in dem Augenblick beginnt, da sie die bleibende *unio mystica* erlangt hat.

Drei Jahre lebte sie in eremitenartiger Abgeschlossenheit in einem kleinen Raume ihres Hauses; hier durchfocht sie viele innere Kämpfe, führte ein stetes Gebetsleben, ward mit Visionen und Ekstasen begnadet. Dieses weltabgeschiedene Leben wurde beendet durch eine wunderbare Vision, in der sie ihre mystische Hochzeit mit Christus erfuhr. In diesem Augenblick vernahm sie Christi Stimme: „Nun will ich deine Seele zur Gattin nehmen, die immer mit mir verbunden sein soll." Jetzt verließ sie ihre Zelle, lebte wieder im Kreise ihrer Familie, diente Armen und Kranken, lehrte Schüler, bekehrte Sünder und entfaltete schließlich eine politische und kirchliche Tätigkeit, die ihren Namen zu einem der ruhmreichsten in der Geschichte des 14. Jahrhunderts machte. Aber trotz

verbinden. Sie kann lesen, sie kann Werke der Barmherzigkeit tun, sie kann Geschäfte abmachen, welche ihr Stand mit sich bringt — und das alles, obschon sie nicht ganz Herr ihrer selbst ist und obschon sie weiß, wer ihren besseren Teil gefesselt hält."

[82] De ornatu spiritualium nuptiarum, II, 73.

[83] De quattuor gradibus violentae caritatis, Mi. PL 196, 1216.

dieses unermüdlichen Wirkens erlitt ihr mystisch-ekstatisches Innenleben keine Unterbrechung; Visionen und Ekstasen verliehen ihr immer neue Impulse und Kräfte zu erfolgreicher Arbeit[84].

Mit Katharina von Siena wetteifern zahlreiche andere Mystiker im selbstlosen Opferdienst für die Brüder; Franz von Assisi, Marie von Oignies und Katharina von Genua schreckten nicht vor der Pflege der Aussätzigen, diesen Ärmsten unter den leidenden Menschen, zurück. Die große genuensische Heilige leitete jahrelang mit erstaunlichem Geschick ein großes Hospital und organisierte die Krankenpflege während einer Pestepidemie; ihre Liebe zu den Armen und Kranken kannte keine Grenzen. Neben diesen schöpferischen Persönlichkeiten in der Geschichte der christlichen Mystik stehen die vielen unbekannten und ungenannten mystischen Seelen, die in den Armen und Siechen dem dienten, mit dem sie in innigem und sehnsüchtigem Gebet liebenden Umgang pflegten[85]. Und neben diesen Heroen der Caritas stehen die prophetischen und reformatorischen Persönlichkeiten unter den Mystikern, eine Hildegard von Bingen, die ihre Briefe wie Feuerbrände in alle Lande sandte, ein Bernhard von Clairvaux, eine Birgitta, eine Katharina von Siena, die ihre warnende und anklagende Stimme wider Päpste erhoben, eine Jeanne d'Arc, die an der Spitze eines Heeres für ihr Vaterland focht, ein Franz von Assisi, Eckhart und Tauler, die predigend durch die Lande zogen und allenthalben mystische Gottesliebe in den Herzen weckten, eine Teresa de Jésus, ein Johann vom Kreuz, die einem ganzen Orden neues Leben einhauchten. Aber nicht nur diese Mystiker, deren Wirken weithin am geschichtlichen Horizonte sichtbar ist, gehören zu den großen Aktiven, nein, auch jene, die zeitlebens in der stillen Abgeschiedenheit verharrten und die uns nur literarische Kunde über

[84] Vgl. Gardner, St. Catherine of Siena.

[85] Vgl. eine Erzählung aus dem Dominikanerinnenkloster zu Adelshausen: „Es war eine Schwester, die hieß Anna Türnerin. Die hatte ihren Sinn sehr gerichtet auf Gehorsam und niedrige Werke und diente allezeit den Siechen und heizte die Öfen. Da sie kam an ihr Gebet, so ward sie also übergossen mit Gnaden, und sonderlich so sie unsern Herrn empfing, daß sie sich kaum davon losreißen konnte. Sonderbares geschah ihr bisweilen, so sie also wohl war, daß sie kaum von ihrem Gebet mochte kommen. So sprach sie: ‚Herre, nun will ich dich lassen um deiner selbst willen und will ganz deinen Siechen dienen.' Und ehe sie jedesmal in das Siechenhaus kam, ging ihr Gott entgegen und sprach zu ihr: ‚Nun bin ich dir vorgelaufen und bin hie.' " Chronik der Anna von Munzingen, Freiburger Diözesanarchiv, 1880, 169.

ihr geheimnisvolles Innenleben hinterließen. Auch die großen Seelenführer wie Thomas von Kempen, der Frankfurter Chorherr und Franz von Sales, die großen Dichter[86] wie Symeon der Neue Theologe, Mechthild von Magdeburg und Jacopone da Todi, die großen Gebetsschriftsteller wie Getrud von Helfta, die großen Verfasser mystischer Konfessionen wie Seuse und Madame Guyon, die großen mystischen Theologen wie Ruysbroeck — auch sie sind Genien der mystischen Aktivität, die aus ihrem gottgeeinten inneren Leben heraus gewirkt haben. Der ungeheure Einfluß, den sie durch ihre literarischen Werke auf zahllose gottsuchende Seelen ausgeübt haben, ist ein Wirken im eminenten Sinne des Wortes. Wer diesem Wirken den Charakter der Aktivität aberkennt, der muß notwendig auch die großen Dichter und Künstler der Menschheit aus der Zahl der Wirkenden ausschließen. Ja, selbst jenen ganz stillen Seelen, die in völliger Verborgenheit ein gottgeeintes Leben führten, kann die „Wirksamkeit" nicht abgesprochen werden. Es gibt eben nach einer richtigen Bemerkung Underhills Formen des Wirkens, „welche bisweilen so ganz geistig sind, daß sie für Menschen des rein praktischen Lebens nicht faßbar sind. Viel von dem Mißverständnis und der daraus folgenden Verachtung des kontemplativen Lebens kommt von jener engen und oberflächlichen Definition von ‚Wirken', welche von einer auf Muskelarbeit und Gelderwerb eingestellten Gesellschaft vollzogen wurde[87]". Wer näher zusieht, der entdeckt zu seinem Staunen, wie viel innere und äußere Aktivität das Leben der Mystiker aufweist (der passive Quietismus ist eine krankhafte Erscheinung in der Geschichte der christlichen Mystik, aber nicht ihre normale Form). Freilich ist für den Mystiker alles äußere Wirken schlichte Selbstverständlichkeit und innere Notwendigkeit, keineswegs ein programmatisch formuliertes und bewußt erstrebtes Ziel. Hierin liegt der entscheidende Unterschied der Mystik von anderen Formen der christlichen Frömmigkeit, bei denen die ethische Aktivität einen wesentlichen Punkt ihres religiösen Programmes bildet; und hierin liegt die Ursache dafür, daß die Mystik so oft als ausschließlich passiv und kontemplativ angesehen und verurteilt wird. Weil sie wirkt, aber von ihrem Wirken nie redet, darum mußte sie, verglichen mit der

[86] Vgl. Underhill, The Mystic as Creative Artist in „Essentials of Mysticism", 64 ff.

[87] Underhill, Mysticism, 209.

programmatischen Aktivität der ethischen Reichgottesfrömmigkeit, als *sancta otiositas* erscheinen. Aber auch hier gilt das Wort Bernhards, mit dem oben das monastische Leben gekennzeichnet wurde: *otiosum non est vacare Deo, sed negotium negotiorum omnium.*

Kapitel 3

MYSTIK UND KIRCHE

1. Christusmystik und Sakramentsmystik.

Das Leben des Mystikers in seinem Stufengange und seinen Wechselfällen ist ein wunderbares Schauspiel: die harte und schmerzvolle Loslösung von der Welt, die rücksichtslose Ertötung der eigenen Begierden öffnet ihm den Zugang zum inneren Gottesumgange; betrachtend, betend, anbetend, jubelnd steht er vor dem gegenwärtigen Gott und schaut seinen Glanz und Reichtum. Aus diesem Zustande heiligen Schauens wird er in besonderen Gnadenstunden emporgerissen zu wunderbaren Ekstasen und Visionen, die ihm höchste Wonne sind. Dann aber wird er hinabgeschleudert in den Abgrund der Gottverlassenheit; in furchtbaren Zeiten der Trostlosigkeit muß seine Gottesliebe die Feuerprobe bestehen. Wenn er sich in diesen Seelenqualen zur vollen Gelassenheit und Gottergebenheit durchgerungen hat, dann wird ihm die dauernde, selige Gotteinigung zuteil. Und in dieser Gotteinigung gewinnt er alles zurück, was er preisgegeben: er umfängt die Natur in inniger Liebe, er umfaßt alle Menschen in zartem Mitgefühl, er beginnt zu wirken, zu arbeiten, zu dienen, zu verkünden, wird seinen Brüdern zum Helfer, Führer und Tröster. *Vita contemplativa* und *vita action* sind in der Mystik so innig verschwistert wie Lea und Rahel, wie Martha und Maria.

Das reiche innere und äußere Leben der Mystiker ist an sich überkirchlich; es ist prinzipiell unabhängig von Dogma und Kultus, von Hierarchie und Kirchenrecht. Es hat große Mystiker gegeben, die außerhalb jeder religiösen Gemeinschaft standen, deren geistiges Leben im buchstäblichen Sinne eine φυγὴ μόνου πρὸς μόνον war; Plotin, der dieses Wort geprägt (Enn. VI 9, 11), ist das beste Beispiel hierfür. Es hat auch christliche Mystiker gegeben, die einen durchaus überkonfessionellen Standpunkt einnahmen, wie Ter-

steegen und William Blake. Aber eben deshalb, weil die Mystik in ihrem Innersten überkonfessionell und überkirchlich ist, darum kann sie sich an alle geschichtlich gewordenen Religions- und Kirchengemeinschaften anpassen[88]. Sie kennt die Relativität jeder, auch der vollkommensten religiösen Form; sie weiß, daß alle lehrhaften Formeln und kultischen Riten dem unaussprechlichen Geheimnis des Göttlichen inadäquat sind; darum fühlt sie sich nie getrieben, irgendeine religiöse Form oder kirchliche Einrichtung verächtlich zu machen und zu bekämpfen — alle Wege führen ja, ob sie nun weiter oder kürzer sind, zum himmlischen Jerusalem. Ja, sie kann bestimmte äußere Formen, die in ihrer religiösen oder kirchlichen Umwelt Gültigkeit haben, als Hilfsmittel ihres Heilsstrebens und als Ausdrucksformen ihrer Gotteserfahrung wohl verwerten. Sie braucht Hüllen und Kleider, sie braucht Anregungen und Unterstützungen, und diese bieten sich ihr von selbst in der Religion oder Kirche an, in der sie steht. Keine christliche Kirche aber besitzt so viele und so anziehende dogmatische und kultische Symbole wie die katholische; wie nirgends sonst hatte die Mystik hier die Möglichkeit, aus einem erstaunlichen Formenreichtum jene religiösen Vorstellungen, Andachtsformen und sakramentale Zeichen auszuwählen, die ihr beim innigsten Gottesumgang dienlich waren. Die Kirche war es, welche der Mystik Herberge, Nahrung und Kleidung bot; die Kirche wurde sozusagen die Pflegemutter dieses unbekannten Kindes, das aus einer anderen Welt

[88] Underhill, Mysticism, 124, sagt in einem schönen Bilde: „Der wahre Mystiker braucht selbst schwerlich eine Karte. Er steuert nur mit dem Kompaß durch die weite und stürmische See des Göttlichen. Es ist jedoch ein Kennzeichen seiner intellektuellen Demut, daß er allzeit gewillt ist, die Karte der Gemeinde, der er angehört, zu gebrauchen, wenn er anderen Leuten die Route zeigen soll, die er gefahren. Bisweilen sind diese Karten adäquat gewesen; mehr noch, sie haben die dunklen Wanderungen des Reisenden aufgehellt; sie haben ihm geholfen; sie haben ihm die Marksteine gegeben. Von Zeit zu Zeit legt er den Finger auf eine Stelle — einen hohen Hügel der Vision, eine Stadt der Seele — und sagt überzeugt: ‚Hier bin ich gewesen.' Ein andermal haben die Karten ihn verwirrt und konnten zu seiner Beschreibung nicht passen. Dann hat er versucht, wie Böhme und nach ihm Blake taten, neue zu fertigen. Solche Karten sind oft kraus in der Zeichnung, denn ein gutes Zeichentalent muß sich nicht notwendig paaren mit den Fähigkeiten eines Forschers. Wenn die Karten abweichen von dem Herkömmlichen, sind sie nur schwer, oft gar nicht zu verstehen. Infolge davon mußten die Rechtgläubigen deren Urheber notwendig als Verrückte ansehen oder als Häretiker."

kam, und das schließlich, mit dem *viaticum* dieser Mutter versehen, wieder in jene andere Welt zurückkehrte.

Das Größte, was die Mystik der katholischen Kirche verdankt, ist ihr Glaube an die Inkarnation des Göttlichen, wie er im Christusdogma und im eucharistischen Christuskult Gestalt findet. „*Quia per incarnati verbi mysterium, nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit, ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*" — in diesen unvergleichlichen Worten der Praefation des Weihnachts- und Fronleichnamsfestes ist die hohe Bedeutung des Inkarnationsdogmas für die christliche Mystik am eindrucksvollsten ausgesprochen[89]. Gott ist der *Deus absconditus* — „er thront im unzugänglichen Lichte", „Wolken und Dunkel ist um ihn her", kein Mensch kann ihn in seinem verborgenen Geheimnis erkennen, er habe ihn denn zuvor geschaut in seiner menschlichen Gestalt als den *Deus revelatus*. „Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ist, er hat es uns verkündet" — „ich bin die Türe", „ich bin bin der Weg", „niemand kommt zum Vater, außer durch mich" — schon der große Johanneische Christusmystiker (Jo. 1, 14; 10, 9; 14, 6) hat diese Losung ausgegeben. Augustin hat sie neu formuliert in dem lapidaren Satze: „*Per hominem Christum tendis ad Deum Christum*" (serm. 261, 7). Von den mittelalterlichen Mystikern ist es vor allem Seuse, dem diese Wahrheit in ihrer ganzen Größe aufgegangen ist. Gott selbst offenbarte ihm:

„Dem grundlosen Abgrunde meines Geheimnisses, in dem ich alle Dinge ausrichte nach meiner ewigen Vorsehung, soll niemand nachgehen, denn ihn kann niemand begreifen . . . Wie möchte der Mensch recht erkennen die göttliche Verborgenheit denn in der angenommenen Menschheit." „Es mag niemand kommen zu göttlicher Hoheit noch zu ungewöhnlicher Süßigkeit, er werde denn vorher gezogen durch das Bild meiner menschlichen Bitterkeit. Je höher man ohne das Durchgehen meiner Menschheit emporklimmet, desto tiefer man fället.

[89] Underhill, Mysticism, 144: „The doctrine of the Incarnation is the only safeguard of the mystics against the pantheism to which they always tend. The Unconditioned Absolute, so soon as it alone becomes the object of their contemplation, is apt to be conceived merely as Divine Essence; the idea of Personality evaporates and loving communion is at an end. This is probably the reason why so many of the greatest contemplatives — Suso and Teresa are cases in point — have found that deliberate meditation upon the humanity of Christ, difficult and uncongenial as is this concrete devotion to the mystical temperament, was a necessity if they were to retain a healthy and well-balanced inner life."

Meine Menschheit ist der Weg, den man geht, mein Leiden ist das Tor, durch das gehen muß, wer zu dem will kommen, was du da suchest." „Du mußt den Durchbruch nehmen durch meine leidende Menschheit, willst du in Wahrheit kommen zu meiner bloßen Gottheit[90]."

Im menschgewordenen Gottessohne schaut der Mystiker ein anschauliches Bild der ewigen göttlichen Barmherzigkeit; durch diese unscheinbare Hülle, die der Ewige angenommen hat, kann er, solange sein Auge nur Endliches zu schauen vermag, einen Blick tun in das Feuer der unendlichen Liebe, ohne von ihm verzehrt zu werden. Jesus, „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (Kol. 1, 15; 2. Kor. 4, 4), „der Abglanz seiner Herrlichkeit" (Hebr. 1, 3), enthüllt ihm das innerste Geheimnis des Göttlichen; darum erfüllt der Gedanke an ihn sein ganzes Wesen mit Jubel und Entzücken.

„Jesus decus angelicum,
In aure dulce canticum,
In ore mel mirificum,
In corde nectar caelicum" —

so singt der Dichter des (dem Bernhard zugeschriebenen) Hymnus *„Jesus dulcis memoria"*. Die bildhafte Plastik mystischen Vorstellens schuf sich aber noch ein deutlicheres und greifbareres Symbol für die göttliche Liebe als das menschliche Antlitz Jesu: die seltsame Nonnenvision von dem flammenumzüngelten Herzen Jesu wurde zum menschlich-phantasievollen Bild der unendlichen Liebe, die der Ewige zur kleinen Menschenseele hegt[90b].

„So weiset er ihr", erzählt Mechthild von Magdeburg, „mit großer Begierde sein göttlich Herze; das ist gleich dem roten Golde, das da brennet in einem großen Feuer der Liebe." Und er spricht zu ihr: „Deines Herzens Lust sollst du nirgends hinlegen denn an mein Herze und an meine menschliche Brust. Da allein wirst du getröstet und mit meinem Geiste geküsset" (Offenbarung I 4, 47; Morel, S. 8, 18). Und zu Mechthild von Hackeborn spricht Christus: „Ich will dir mein Herz geben zum Pfande, das du allezeit bei dir habest, und wenn ich in jenem Tage (des Todes) deine Sehnsucht erfüllen werde, so sollst du mir es wieder zurückgeben" (Lib. spec. grat. II 18; ed. Solesm. II 156).

Das göttliche Herz Jesu, in dem visionäre Nonnen ein Symbol der ewig brennenden göttlichen Liebe schauten, zeigt in deren Intuition eine brennende Wunde — der Gedanke an den menschgewordenen

---

90 Büchlein der ewigen Weisheit, Kap. 2, Bihlmeyer, S. 206; Leben, Kap. 13. Bihlmeyer, S. 34.

90b. Underhill bezeichnet das Herz Jesu als „one of the deepest intuitions of the human soul cought up to the contemplation of God's love" (Mysticism, 321).

Gott ist für die mittelalterlichen Mystiker unlöslich verbunden mit dem Leidensgedanken; die göttliche Liebe offenbart sich im göttlichen Leiden; als niedrig und arm gewordener, als leidender und sterbender Heiland erlöst Christus die Menschheit. Sein ganzes Leben ist ein großes zusammenhängendes Leiden von Betlehem bis Golgatha — *„tota vita Christi crux fuit et martyrium,* wie die *Imitatio Christi* sagt (II, 12). Mit Paulus wollen darum die großen Christusmystiker „allein Christus kennen und diesen gekreuzigt" (1. Korr. 2, 2); ihre Christusmystik ist durchaus Passionsmystik. „Meine Marter sollst du emsiglich in deinem Herzen mit mütterlich-herzlicher Minne tragen"; „die emsige Betrachtung meines minniglichen Leidens machet aus einem einfältigen Menschen einen hohen, kunstreichen Meister", spricht der Heiland zu seinem Diener Seuse[91]. Diese innig-zarte Passionsbetrachtung hat jedoch nichts zu tun mit der subtilen anselmianischen Spekulation über die satisfaktorische Wirkung des Opfertodes Christi; sie ist vielmehr ein lebendiges Sichversenken in die Göttlichkeit und Heiligkeit des Leidens, von dem das Geheimnis der Liebe umschlossen ist. *„Per vulnera humanitatis ad intima divinitatis*[92]" — die Passionsmeditation ist der Schlüssel zur innersten Herzenskammer der Gottheit. Aber das Bild des Gekreuzigten — sein dornengekröntes Haupt, seine durchbohrten Hände und Füße, sein blutendes Herz — ist nicht nur ein „Offenbarwerden" der unermeßlichen göttlichen Liebe, es ist in gleicher Weise das Urbild jenes inneren Leidens, durch das die menschliche Seele geläutert wird, damit sie geschickt werde zur Gotteinigung. Nur wenn sie mit Christus leidet und stirbt, wird sie der Früchte seines erlösenden Kreuzestodes teilhaftig. Christus spricht zu Seuse: „In demselben Maße, als du aus Liebe dir selbst erstirbst, ergrünet und erblühet mein Tod an dir[93]." „Ich bin mit Christus gekreuzigt" (Gal. 2, 19) — das ist das eigentliche Leitmotiv der Passionsmystik. Mit einem heroischen Enthusiasmus verlangt der Mystiker nach der Gemeinschaft mit dem Leiden und Sterben Christi.

---

[91] Büchlein der ewigen Weisheit, Kap. 2, 14, Bihlmeyer, S. 205, 256.

[92] Liber de adhaerendo Deo, Kap. 2 (Albertus Magnus, dem dieses Büchlein bisher zugeschrieben wurde, ist nicht sein Verfasser, sondern der Benediktiner Johannes von Kastl, wie M. Grabmann (Tüb. Theol. Quartalschr. 1920, 186 ff.) nachgewiesen hat.

[93] Büchlein der ewigen Weisheit, Kap. 15, Bihlmeyer 261.

„Tuae sanctae passioni
Me gauderem interponi;
In hac cruce tecum mori
Praesta crucis amatori,
Sub cruce tua moriar"

(Hymnus ‚Salve caput cruentatum', dem hl. Bernhard zugeschrieben).

In dreifacher Weise suchen die Mystiker zur vollen Gemeinschaft mit dem göttlichen Leiden zu gelangen: durch die Meditation des Kreuzweges Christi und seine innere Nachfolge, durch die Betrachtung des Gekreuzigten mit seinen fünf blutenden Wunden und durch die Versenkung in das Mutterleid der *mater dolorosa*. Im Geiste wandelt der Fromme den großen Leidensweg, den der Heiland vor ihm in Jerusalem gewandelt. Der Virtuose der katholischen Passionsmystik, Heinrich Seuse, hat die Kreuzwegandacht zu seiner täglichen Übung gemacht.

„Hier fing er an, daß er alle Nächte nach der Mette an seiner gewöhnlichen Stätte, das war im Kapitel, sich erging in einem christusförmigen Leiden alles dessen, was sein Herr und sein Gott Christus vorher hatte erlitten. Er stand auf und ging von Winkel zu Winkel, auf daß ihm alle Trägheit entfiele und daß er munter und wacker in des Leidens Empfindlichkeit bliebe. Er fing es an mit ihm beim letzten Nachtmahle und begleitete ihn von Stätte zu Stätte, bis er ihn brachte vor Pilatus. Zuletzt nahm er ihn, den vor Gericht Verurteilten, und ging mit ihm hinaus den schmerzvollen Kreuzgang, den er tat vom Richthaus bis unter den Galgen. Und den Kreuzgang beging er also: So er kam an die Schwellen des Kapitels, da kniete er nieder und küßte die ersten Fußstapfen, die er tat, da er sich also verurteilte und in den Tod wollte gehen und fing an den Psalm von unseres Herren Marter: Deus, Deus meus, respice . . . und ging damit zu der Tür hinaus in den Kreuzgang. Nun waren der Gassen vier, durch die er mit ihm ging. Die erste Gasse ging er mit ihm hinaus in den Tod in der Begierde, daß er Freunden und vergänglichem Gute wollte entsagen und leiden ihm zu Lobe trostlose Fremdlingschaft und willige Armut. In der anderen Gasse hatte er den Vorsatz sich hinzugeben der Betrachtung aller vergänglichen Ehre und Würde, einem willigen Verschmähen aller dieser Welt mit der Betrachtung, wie auch er (Christus) war ein Wurm geworden und ein Auswurf aller Menschen. An dem Anfange der dritten Gasse kniete er abermals nieder mit einem Kusse der Erde zum Zeichen, daß er alle unnötige Bequemlichkeit und Zartheit des Leibes um des Leidens seines (Christi) zarten Leibes willen aufgab; und er stellte sich vor seine Augen . . ., wie alle seine Kraft verdorret und seine Natur ertötet war. Und wie er ihn so vor sich also jämmerlich treiben sah, da gedachte er, wie billig davon alle Augen naß werden und alle Herzen seufzen sollten. So er dann an die vierte Gasse kam, so kniete er nieder mitten auf dem Weg . . ., fiel vor ihm nieder, küßte das Erdreich, rief ihn an und bat ihn, daß er nicht in den Tod ginge ohne ihn mitzulassen . . . und sprach das Gebetlein: Ave rex noster, fili David etc.,

und ließ ihn dann vorgehen. Danach kniete er anders nieder, dem Tore zugekehret, und umfing das Kreuz mit dem Vers: „O crux, ave, spes unica" etc. und ließ es auch vorgehen . . . Danach stand er geschwind auf und trat seinem Herren bald nach, bis er an seine Seite kam. Und das Bild war ihm so gegenwärtig, als ob er leiblich an seiner Seite ginge . . . Hier gab er auf seinen Willen, was Gott mit ihm auch täte, das sollte seinethalben geschehen. Zuletzt nahm er die Epistel hervor, die man in der Karwoche lieset aus der Weissagung Jesaias (51, 3), die spricht: Domine quis credidit auditui nostro etc., die also eigentlich sein Ausführen in den Tod meinet. Und mit der ging er zu des Chores Tür hinein, ging die Stiegen hinauf auf die Kanzel. Wie er dann kam unter das Kreuz, da ihm einmal die hundert Betrachtungen seines Leidens zuteil wurden, da kniete er nieder und schaute an das Abziehen seiner Kleider und das grimme Annageln seines Herren an das Kreuz. Da nahm er dann eine Geißelung vor und nagelte sich mit herzlicher Begierde zu seinem Herrn an das Kreuz und bat ihn, daß ihn, seinen Diener, weder Leben noch Tod, weder Liebes noch Leides je von ihm scheiden möchten" (Leben, Kap. 31; Bihlmeyer, S. 34 ff.)[94].

Die ganze Passion des Herrn tritt hier nicht nur als Phantasiebild von ungeheurer Plastik vor die fromme Seele, sie wird nicht nur dramatisch nachgeahmt in einer Art privater Liturgie, sie wird vielmehr zu einem mystischen Vorgang in der Seele des Frommen. Während die andächtige Seele sich in das Geheimnis des Leidens und Sterbens Christi versenkt, und es nachbildet und nachahmt, läutert sie sich in einem intensiven inneren Leiden, durchläuft sie von neuem den mystischen Prozeß des Entwerdens; die *regia via sanctae crucis*[95], die sie wandelt, wird ihr zu einer großen *via purgativa*[96]. Diese κάθαρσις der Passionsmystik vollendet sich in der Meditation des Gekreuzigten. Wiederum ist der minnereiche Seuse, der die klassische Form für die Kreuzesbetrachtung der katholischen Mystik geschaffen hat.

So spricht die ewige Weisheit: „Du sollst mein tröstliches Kreuz vor deine Augen stellen und sollst dir meine bittere Marter zu Herzen lassen gehen und alles dein Leiden danach bilden. Wenn ich dich lasse in trost-

94 Vgl. auch „Ettliche beschauliche Betrachtungen des bitteren Leidens Jesu, geprediget und practiciert durch . . . Hieronymus Savonarola", übers. 1498, neu herausg. von Jos. Schnitzer, Augsburg, 1902.

95 Titel von Kapitel 12 des zweiten Buches der Imitatio Christi.

96 Vgl. Im. Chr. II, 12, 2: „Tolle ergo crucem tuam et sequere Jesum, et ibis in vitam aeternam. Praecessit ille baiulans tibi crucem et mortuus est pro te in cruce, ut et tu tuam portes crucem et mori affectes in cruce. Quia si commortuus fueris, etiam cum illo pariter vives; et si socius fueris poenae, eris et gloriae."

losem Leiden in Härte darben und verdorren ohne alle Süßigkeit, so wie mich mein himmlischer Vater ließ, so sollst du nicht nach fremdem Troste suchen . . . Siehe, je bitterer auswendig dein Leiden ist und je gelassener du inwendig bist, desto ähnlicher bist du mir und desto minniglicher meinem himmlischen Vater . . . Siehe, so ist dein Kreuz nach meinem elenden Kreuze gebildet und wird in ihm adelig vollbracht. Du sollst dich in meiner aufgeschlossenen Seite in dem minnewunden Herzen minniglich verschließen und da ein Wohnen und Bleiben suchen, so will ich dich mit dem lebenden Wasser reinigen und mit meinem rosenfarbenen Blute rosenrot zieren, ich will mich mit dir verbinden und mit dir mich ewiglich vereinen" (Büchlein der ewigen Weisheit. Kap. 18, Bihlmeyer, S. 273).

Im Kreuze schaut der Mystiker ein unergründliches Geheimnis, *fulget crucis mysterium*. Es ist auch ihm eine „Heilstatsache", aber nicht im Sinne einer Versöhnung des zürnenden Vaters, sondern im Sinne der κάθαρσις, der Reinigung und Läuterung, die aber nur dann stattfindet, wenn die Seele selbst den Kreuzestod mit Christus erleidet.

Das Bild des Gekreuzigten ist dem betrachtenden Mystiker ein unerschöpfliches Thema. Er sucht seinen Reichtum dadurch auszuschöpfen, daß er seine Betrachtung immer wieder detailliert und differenziert. Er schaut seine einzelnen Glieder, seine Füße, seine Knie, seine Hände, seine Seite, seine Brust, sein Herz und sein Haupt. Der große, dem heiligen Bernhard zugeschriebene Hymnus *Salve mundi salutare*, dessen letzten Teil das bekannte „O Haupt voll Blut und Wunden" bildet, gliedert in dieser Weise die Meditation des Gekreuzigten. Daneben spielt die Betrachtung der fünf Wunden — der „Minnezeichen Christi" — eine große Rolle in der mystischen Passionsfrömmigkeit. „*Quid enim tam efficax ad curanda vulnera necnon ad purgandam mentis aciem quam Christi vulnerum sedula meditatio?* ruft schon Bernhard von Clairvaux aus (In Cant. serm. 52, 7). Aber auch hier ist der Gegenstand der Betrachtung nur der Prototyp, die anschaulich gewordene Form dessen, was im Innersten der Seele vorgehen soll.

Plagas tuas rubicundas
Et fixuras tam profundas
Cordi meo fac inscribi,
Ut configar totus tibi,
Te amans modis omnibus (Hymnus Salve mundi salutare).

Doch nicht nur in der Gestalt des leidenden und sterbenden Heilandes schaut der Mystiker das Urbild des reinigenden und sühnenden Seelenleidens, sondern auch im Bilde der unter dem Kreuz

stehenden und an seinem Grabe weinenden Mutter. Mit ihr die „grundlose Marter" des leidenden Mutterherzens fühlen, ihre Angst und Pein, ihre Klage und Trauer zur eigenen zu machen, das ist der innige Gebetswunsch, den der Dichter des *Stabat mater* hegt.

Eia mater, fons amoris,
Me sentire vim doloris,
Fac ut tecum lugeam . . . .

Fac me tecum pie flere,
Crucifixo condolere,
Donec ego vixero.

Juxta crucem tecum stare
Et me tibi sociare
In planctu desidero.

Virgo virginum praeclara,
Mihi iam non sis amara,
Fac me tecum plangere[97].

Das ganze Leben Christi, dieses Leben steten Leidens, ist für den Mystiker ohne Unterlaß Gegenstand andächtiger Betrachtung und ernster Nachahmung im eigenen Leben. „*Summum igitur studium nostrum sit in vita Jesu Christi meditari*", so schärft die *Imitatio Christi* im Eingangskapitel ein. Das Leben Christi ist für die Mystiker das Urbild ihres eigenen Innenlebens. „Im Leben des geschichtlichen Christus schauen sie einen Ausschnitt, besser gesagt eine Darstellung der Wesenselemente alles geistigen Lebens. Hier sehen sie nicht nur den kosmischen Prozeß der göttlichen Weisheit dramatisiert, sondern auch die innere Erfahrung einer jeden Seele auf ihrem Weg zum Absoluten, dem die ganze Schöpfung zustrebt. Das ist der Grund dafür, daß sie immer aus dem christologischen Drama die Ausdrücke wählen, mit denen sie die Entwicklung des mystischen Bewußtseins zu beschreiben suchen, angefangen von der Geburt des Göttlichen im Seelengrund bis zur endlichen Einigung mit dem absoluten Leben. In diesem Drama sehen sie unter Schleiern die höchsten und notwendigen Erfahrungen des Geistes beschrieben. Seine verborgene und niedrige Geburt, seine Erziehung in Armut, seine Anfechtungen, seine Selbstertötung und Einsamkeit, sein „erleuchtetes Leben" in Dienst und Beschauung, die Trostlosigkeit jener „dunklen Nacht", in der er verlassen scheint vom Göttlichen, der qualvolle Tod des Ich, seine Auferstehung zu dem verherrlichten Dasein der *via unitiva*, seine endliche Rückkehr zu seiner Quelle — all dies, sagen die Mystiker, wurde schon einmal im höchsten Grade gelebt im Fleische[98]."

[97] Vgl. die innige Betrachtung der mater dolorosa und der Pietà bei Seuse, Büchlein der ewigen Weisheit, Kap. 17, Bihlmeyer, S. 268 ff; Leben, Kap. 13, Bihlmeyer, S. 36 f.

[98] Underhill, Mysticism, 144.

Alle die farbigen, gefühlsschweren Bilder aus dem Leben Christi sind dem meditierenden und kontemplierenden Mystiker feste sinnliche Stützpunkte bei seiner Hinwendung zum Göttlichen; sie sind es, die ihm immer wieder den Weg zum Ziele weisen, die immer wieder die zarte und feurige Gottesliebe erwecken und so die fromme Seele über sich hinausführen, empor in die übersinnliche Welt, die bildlos ist, formlos und weiselos. Aber noch mehr als die Bilder des Herzens Jesu, des armen Kindleins in der Wiege, des dornengekrönten und gekreuzigten Heilandes und der *mater dolorosa* bedeutet dem nach Gottesschau und Gotteinigung hungernden Mystiker das „allerheiligste" Sakrament des Altars. Die Eucharistie ist seit dem 13. Jahrhundert, dem „goldenen Jahrhundert der christlichen Mystik", zum Feuerherd der mystischen Frömmigkeit geworden. Die Teilnahme am Meßopfer, der Empfang der heiligen Kommunion und die stille Adoration der aufbewahrten Eucharistie hat seither den katholischen Mystikern die stärksten Impulse für ihr inneres Leben gegeben. Es ist freilich nicht die Mysterienliturgie als ganze noch auch die spezifisch liturgische Idee des Opfers, der Kommunion und Adoration, an welcher sich die eigentliche eucharistische Mystik entzündet hat. Vielmehr hat die Mystik aus dem gesamten Komplex der Liturgie bestimmte Momente herausgegriffen, in eigenartiger Weise umgebildet und weitergeführt und so zu Vehikeln der mystischen Gotthingabe, Gottesschau und Gotteinigung gemacht. Gerade in der Verwertung des Sakramentes der Eucharistie offenbart die Mystik die ihr eigene Fähigkeit, feststehende Kultformen sich dienstbar zu machen und ihnen eben dadurch ihr eigenstes Gepräge aufzudrücken. Alles, was die Mystik mit ihrem Zauberstabe berührt, das funkelt sogleich im herrlichsten mystischen Goldglanze.

Die Feier der Eucharistie ist auch dem Mystiker der heiligste Akt im ganzen kirchlichen Leben; aber diese Feier hat für ihn keineswegs denselben Sinn wie für die alte Christenheit. Sie ist ihm nicht eigentliche Gemeindefeier, sondern stille mystische Gottgemeinschaft. Ihn begeistern nicht die herrlichen Gebete und Gesänge, das große Opfer des Lobes, das die Gemeinde dem ewigen Könige darbringt; ihn entzücken nicht die mannigfachen heiligen Handlungen des Priesters und der Altardiener — manche von den größten katholischen Mystikern, wie Katharina von Genua, konnten in tiefster Andacht an der Messe teilnehmen, „ohne ein Wort von

ihr zu hören"[99] und ohne eine Handlung am Altare zu sehen. Was sie an der eucharistischen Feier fesselt, das ist nur der mystische Gedanke des Opfers, der göttlichen Gegenwart und der Kommunion. Christus bringt sich durch die Hand des Priesters von neuem dem Vater dar, sein blutiger Opfertod auf Golgatha erneuert sich in unblutiger Weise auf dem Altar. In dieses geheimnisvolle Geschehnis versenkt sich die mystische Seele während der heiligen *actio;* aber dieses Opfer ist für sie nicht eine „heilsgeschichtliche Tatsache", die im liturgischen Drama dargestellt wird, es ist nur das göttliche Musterbild des Opfers, das der Mystiker täglich von neuem bringen muß, wenn er die selige Gotteinigung erfahren will. Während der Priester die heiligen Opfergaben von Brot und Wein dem Ewigen darbringt, opfert der Mystiker sich selbst mit allem, was er ist und hat, Gott auf; und während der Priester die konsekrierte Hostie und den konsekrierten Kelch emporhält — das Sinnbild des aufgerichteten Kreuzes — vereint sich der fromme Mystiker im Geiste mit dem gekreuzigten Heilande und bringt mit ihm Leib, Leben und Blut dem unendlichen Vater zum Opfer dar. Thomas von Kempen hat diese mystische Auffassung vom Meßopfer am klarsten ausgedrückt, wenn er dem Heilande selbst die Mahnworte in den Mund legt:

„Sicut ego me ipsum, expansis in cruce manibus, pro peccatis tuis Deo Patri sponte obtuli, ita ut nihil in me remaneret, quin totum in sacrificium divinae placationis transiret, ita debes et tu temetipsum mihi voluntarie in oblationem puram et sanctam quotidie in missa cum omnibus viribus et affectibus tuis, quanto intimius vales, offerre. Quid magis a te requiro, quam ut te studeas mihi ex integro resignare? Quidquid praeter te ipsum das, nihil curo, quia non quaero datum tuum, sed te. Sicut non sufficeret tibi omnibus habitis praeter me, ita nec mihi placere poterit, quidquid dederis, te non oblato. Offer te mihi et da te totum pro Deo et erit accepta oblatio ... Si autem in te ipsum steteris nec sponte te ad voluntatem meam obtuleris, non est plena oblatio nec integra erit inter nos unio" (Im. Chr. IV 8, 1 f.).

Diese gänzliche mystische Selbsthingabe macht den priesterlichen Opferakt im Grunde erst gültig; darum spricht die Seele:

„Domine, in simplicitate cordis mei offero me ipsum tibi hodie in servum sempiternum, in obsequium et in sacrificium laudis perpetuae. Suscipe me cum hac sancta oblatione tui pretiosi corporis, quam tibi hodie in praesentia angelorum invisibiliter assistentium offero, ut sit pro me et pro cuncto populo tuo in salutem" (Im. Chr. IV 9, 1).

[99] Vita e dottrina, p. 8; Hügel, Mystical Element, I, 115.

Die Selbstaufopferung ist die Vorbereitung zur reinen Gottesschau und seligen Gotteinigung. Der Fromme, der während des heiligen Opferaktes erneut die ganze Welt und sich selbst hingeopfert hat, darf Gott unmittelbar gegenwärtig erfahren: „*Ecce tu praesens es hic apud me in altari, Deus, meus, Sanctus sanctorum, creator hominum et dominus angelorum*“ (Im. Chr. IV 1, 9). Wohl schauen alle Teilnehmer der Messe den Gottessohn in der unscheinbaren Gestalt des Brotes, aber der ganz Gott hingegebene Mystiker sieht viel mehr als die anderen Frommen, er glaubt nicht nur an Christi wahre Gegenwart im Sakrament, das er sieht, sondern er schaut in geheimnisvoller Weise durch die irdische Hülle hindurch die Heiligkeit und Herrlichkeit, die Schönheit und Liebe des unendlichen Gottes. Für ihn wird der Anblick der schimmernden weißen Hostie zur unaussprechlichen mystischen Kontemplation des *summum bonum*. Versunken in die heilige Gottesschau, hingerissen von dem Wunder der Selbstdemütigung des Ewigen, betet er den verborgenen Gott an in tiefster Ehrfurcht, sich verzehrend in der Glut der Gottesliebe.

Adoro te devote, latens Deitas,
Quae sub his figuris vere latitas,
Tibi se cor meum totum subicit,
Quia te contemplans totum deficit.

Die äußeren Sinne zeigen ihm vergängliche Dinge; aber der Sinnenschein trügt; das Wort des Gottessohnes verbürgt die Wirklichkeit der geheimnisvollen Gegenwart Gottes; selig, wer ihm glaubt.

Visus, gustus, tactus in te fallitur.
Sed auditu solo tuto creditur.
Credo, quidquid dixit Dei Filius,
Nil hoc verbo veritatis verius.

Ein Wunder tut sich vor der Seele auf; sie schaut den Gekreuzigten von Golgatha auf dem Altare; nicht nur die Gottheit, sondern auch die leidende Menschheit ist unter der sakramentalen Hülle verborgen. Die Seele fühlt sich in ihrer Sündigkeit dem reuigen Schächer verwandt, und mit ihm fleht sie innig, mit dem Heilande einzugehen in sein himmlisches Paradies.

In cruce latebat sola deitas,
Sed hic latet simul et humanitas,
Ambo tamen credens atque confitens
Peto, quod petivit latro poenitens.

Kein Zweifel quält die glaubende und schauende Seele; sie bedarf nicht wie Thomas einer sinnlichen Vergewisserung — „selig sind, die nicht sehen und doch

glauben"; sie hegt nur den Wunsch, immer mehr zu wachsen in Glaube und Hoffnung und Liebe zum sakramentalen Christus.

Plagas sicut Thomas non intueor,
Tamen Deum meum te confiteor,
Fac me tibi semper magis credere,
In te spem habere, te diligere.

Der eucharistische Christus, den die Seele schaut, und zu dem sie fleht, ist ihr Himmelsbrot, ohne das sie nicht leben kann. Und je länger sie von diesem Brote ißt, desto süßer und wunderbarer wird es ihr.

O memoriale mortis Domini,
Panis vivus vitam praestans homini,
Praesta meae menti de te vivere
Et te illi semper dulce sapere.

Die Seele verlangt nach dem Genuß des himmlischen Manna; aber ihre Lippen dünken ihr unrein, unwürdig, die Engelsspeise zu berühren. Darum fleht sie um Reinigung durch Jesu göttliches Blut, von dem ein Tropfen die ganze Welt entsühnen kann.

Pie pellicane, Jesu Domine,
Me immundum munda tuo sanguine,
Cuius una stilla salvum facere
Totum mundum quit ab omni scelere.

Immer tiefer bohrt sich das Geistesauge hinein in das Mysterium der Eucharistie; immer dünner und durchsichtiger wird der Schleier, der das Geheimnis der göttlichen Liebe umgibt. Aber der Schleier bleibt und muß bleiben, solange die Seele an die Bande des Leibes gefesselt ist. Um so glühender ist die Sehnsucht des Herzens nach der hüllenlosen Schau des göttlichen Lichtglanzes, die dem ewigen Leben vorbehalten ist. Aus dieser Sehnsucht steigt die Bitte auf:

Jesu, quem velatum nunc aspicio,
Oro, fiat illud, quod tam sitio,
Ut te revelata cernens facie
Visu sim beatus tuae gloriae. Amen.

In unvergleichlicher Weise hat der *Doctor angelicus* in seinem ‚*Rhythmus Eucharisticus*' jenen hohen Gebetsgedanken, welche die Mystikerseele beim Anblick des im Sakrament gegenwärtigen Heilandes erfüllen, dichterische Gestalt verliehen. Aber noch Größeres als die Kontemplation des eucharistischen Christus harrt der frommen Seele; denselben Christus, den sie am Altar in der Hand des Priesters schaut, darf sie als Lebensspeise genießen, ihn darf sie mit der Zunge berühren und in ihr Herz aufnehmen. Seit den ältesten Zeiten des Christentums ist die Eucharistie als das „Brot des Lebens" (Joh. 6), als das „Heilmittel vom Tode", das „Unterpfand der Unsterblichkeit" bewertet worden (s. o. S. 399 Anm.); die Mystiker haben

diese urchristliche Vorstellung von der τροφὴ εἰς ζωὴν αἰώνιον[100], dem *panis angelicus* neu belebt. Aber für sie ist der Eucharistieempfang unendlich mehr als der Genuß einer wunderbaren Mysterienspeise, er ist *communio*, aber nicht bloß eine „Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi", von der Paulus redet — denn diese sind ja noch eine unpersönliche Größe — sondern ganz persönliche Vereinigung der Seele mit ihrem Heilande, ihrem Helfer, ihrem Geliebten, ihrem Bräutigam. Die sakramentale Kommunion ist das sinnenfällige Zeichen für die höchste mystische Gnadenerfahrung, die *unio mystica* von Seele und Christus. Mechthild von Hackeborn sah bei einer Kommunion ihres Konventes in einer Vision, wie Christus eine jede Kommunikantin küßte[101] — ein bräutlich-nonnenhaftes Bild, das deutlich zeigt, wie sich die mittelalterlichen Mystiker die Kommunion vorstellten. Diese ganz persönliche und intime Vorstellung des Altarsakraments, die eine wesentliche Verinnerlichung und Vertiefung der Eucharistieauffassung bedeutet, tritt erst im 13. Jahrhundert hervor[102]. Bei Bernhard von Clairvaux, dem großen Liebes- und Leidensmystiker, wie bei dem universellen Theoretiker der Mystik, Richard von St. Victor, fehlt das eucharistische Motiv noch völlig; die Eucharistie gibt ihnen keine besonderen Anregungen zu mystischen Erlebnissen. Im 13. Jahrhundert hingegen flammt die eucharistische Begeisterung an allen Zentralen der mystischen Frömmigkeit auf: bei den belgischen Frauen, in der franziskanischen Bruderschaft, bei den deutschen Benediktinerinnen und im Dominikanerorden. Für Marie von Oignies und Juliana von Lüttich, für Franz von Assisi und Bonaventura, für die Nonnen von Helfta und Thomas von Aquino — für sie alle wurde, wenn auch für jeden in anderer Weise, der Empfang der Eucharistie zum Mittel- und Höhepunkt alles mystischen Gottesumganges (vgl. o. S. 124, 132 f). All ihre zarten und glutvollen

---

100 Chrysostom., In 1. Cor. hom. 24, Mi. PG 61, 200.

101 Liber spec. grat. V, 2, ed. Solesm. II, 319.

102 In der Ostkirche begegnet uns schon beim Areopagiten eine ausgesprochene Eucharistiemystik. „Der Kommunizierende wird zum Gipfel der Gottförmigkeit emporgeführt, soweit ihm dies möglich ist" (Eccl. hier. III, 3, 7). Doch fehlt bei Dionysius das persönliche Moment völlig; die ἐκθείωσις ist eine durchaus substantielle, keine persönliche Einigung. Erst Symeon, der neue Theologe, schlägt in seiner eucharistischen Mystik warme, persönliche Klänge an. Beispiele: „Das Gebet", 2.—4. Aufl., 329 f.

Gedanken von der Kommunion faßt Thomas von Kempen in seinen eucharistischen Meditationen und Gebeten einheitlich zusammen. Das vierte Buch seiner *Imitatio Christi* ist das kunstvolle silberne Becken, in dem die mannigfachen, individuell nuancierten Kommunionideen der mittelalterlichen Mystik zusammenfließen. Mit Recht ist gerade dieses Büchlein zum verbreitetsten Kommunionandachtsbuch geworden[103].

Die innige Sakramentsmystik des Mittelalters redet eine neue Gebetssprache. Vergleicht man die Kommuniongebete des Thomas von Aquino und Bonaventura[104], des Seuse und Thomas von Kempen mit den liturgischen Kommuniongebeten der römischen Kirche und den diesen nachgebildeten Kommuniongebeten der frühmittelalterlichen Erbauungsliteratur, so enthüllt sich der fundamentale Unterschied zwischen impersonaler und personaler Kommunionauffassung in aller Schärfe. Die liturgischen Kommuniongebete sind knapp, nüchtern, lapidar, nicht selten juridisch formuliert — die mystischen hingegen weitläufig, schwungvoll, poetisch und bilderreich. In den liturgischen Gebeten offenbart sich ethische Herbheit, die mystischen hingegen sind durchglüht vom Feuer der innigen Gottesliebe. In den liturgischen Gebeten redet der strenge, männliche Geist der altchristlichen Frömmigkeit des Abendlandes, in den mystischen hingegen der neuerwachte Enthusiasmus der mittelalterlichen Frömmigkeit. Die liturgischen Gebete reden ganz unpersönlich von den *sancta sanctorum*, den *coelestia* oder *sacrosancta mysteria*, den *sancta Dei*, den *munera Dei*, *sacri dona mysterii*, *coelestia alimenta*[105], die mystischen hingegen ganz persönlich von dem *Sanctus Sanctorum*, *pastor aeternus*, *salvator*, von dem *benignissimus*, *misericordissimus*, *dulcissimus Jesus*, dem *unicus dilectus animae*, dem *dilectus hospes*[106]; die liturgischen Kommuniongebete sehen die Wirkung der Kommunion in einem *refici*, *satiari*, *vegetari cibo potuque coeleste*, in einer *medicinalis operatio*, einem *purificari*, *restaurari*, *sanctificari*, *muniri*[105]; auch die mystischen Kommuniongebete reden von diesen Wirkungen, aber sie kennen noch höhere: die *dulcedo animae*, das *gustare suavitatem*, das *inebriari*, *fervere*, *ignescere*, *spiritali gaudio repleri*, *liquefieri et*

[103] Vgl. „Das Gebet", 328 ff.

[104] Praeparatio ante et post Missam des Missale Romanum.

[105] Missale Romanum, Postcommunio passim.

[106] Imitatio Christi liber IV passim.

amore pereffluere[106]. Die altchristliche Aufforderung zum Empfang der heiligen Geheimnisse lautet: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις und die Gemeinde antwortet: εἷς ἅγιος εἷς κύριος usw. (s. o. S. 414 Anm.). Die Einladung, welche der Mystiker vernimmt, klingt viel inniger und menschlicher: *Venite ad me omnes, qui laboratis et oneratis estis et ego reficiam vos,* und er antwortet staunend: *Ecce coeli coelorum te non capiunt et tu dicis: Venite ad me omnes.* Die alte Kirche sah in der Eucharistie φρικτὰ καὶ φοβερὰ μυστήρια[107], die mittelalterliche Sakramentsmystik hingegen „ein Sakrament der Minne", da Christus „sich so minniglich zu genießen und zu minnen gibt[108]" — in Ottos Terminologie ausgedrückt: in der altkirchlichen Abendmahlsfeier überwiegt das Moment des *mysterium tremendum,* in der mystischen Kommunion hingegen das des *fascinosum.* Die mittelalterlichen Sakramentsmystiker schwelgen geradezu in der wunderbaren Paradoxie, daß der unendliche, heilige Gott Wohnung nimmt im unscheinbaren Brot, ja, daß er sich selbst dem schwachen, sündigen Geschöpf zum Genusse darbietet:

„Mira res et fide digna ac humanum vincens intellectum, quod tu, Dominus Deus meus, verus Deus et homo, sub modica specie panis et vini integer contineris, et sine consumptione a sumente manducaris. Tu, Domine universorum, qui nullius habes indigentiam, voluisti per sacramentum tuum habitare in nobis."

„Moyses, famulus tuus magnus et specialis amicus tuus, arcam ex lignis imputribilibus fecit, quam et mundissimo vestivit auro, ut tabulas legis in ea reponeret; et ego, putrida creatura, audebo te conditorem legis ac vitae datorem tam facile suscipere? Salomon, sapientissimus regum Israel, templum magnificum septem annis in laudem nominis tui aedificavit; et octo diebus festum dedicationis celebravit, mille hostias pacificas obtulit, et arcam foederis in clangore buccinae et jubilo in locum sibi praeparatum solemniter collocavit. Et ego infelix et pauperrimus hominum, quomodo te in domum meam introducam, qui vix mediam expendere devote novi horam?"

„Accedo aeger et salvatorem, esuriens et sitiens ad fontem vitae, egenus ad regem coeli, servus ad dominum, creatura ad creatorem, desolatus ad meum pium consolatorem. Sed unde hoc mihi, ut venias ad me? Quis ego sum, ut praestes mihi te ipsum? Quomodo audet peccator coram te apparere? Et tu quomodo digneris ad peccatorem venire?"

„Ecce tu Sanctus sanctorum, et ego sordes peccatorum. Ecce tu inclinas ad me, qui non sum dignus ad te respicere." (Im. Chr. IV 2, 5; 1, 4; 2, 1. 3.)

In immer neuen Bildern und Vergleichen betrachtet der Fromme das Gnadenwunder der „Kommunion" Gottes mit der Menschen-

[107] Chrysostom., Ad ill. catech. 1, 2; Mi. PG 49, 225.

[108] Seuse, Büchlein der ewigen Weisheit, Kap. 23, Bihlmeyer, S. 295.

seele. Gott „kommt zum Menschen", er neigt sich zu ihm herab, er „redet zu ihm allein wie der Geliebte zum Geliebten", er „geht in ihn ein", er „will bei ihm sein", er kommt „Wohnung zu nehmen in ihm", ja, er „eint sich mit ihm[109]", das entzückte Herz kann nur staunen, jubeln und anbeten: *„O ineffabilis gratia, o admirabilis dignatio, o amor immensus homini singulariter impensus!"* (Im. Chr. IV, 13, 3). So unbegreiflich ist dieses Wunder, so unsagbar diese Wonne, so unaussprechlich diese Seligkeit, daß die Seele schließlich alle Angst überwindet, die Furcht vergißt und von glühendem Verlangen nach dieser beseligenden Einigung erfüllt wird:

„Cum summa devotione et ardenti amore, cum toto cordis affectu et fervore desidero te, Domine suscipere . . . O Deus meus, amor aeternus, totum bonum meum, felicitas interminabilis, cupio te suscipere cum vehementissimo desiderio" (Im. Chr. IV 17, 1).

Diese Sehnsucht nach dem Sakrament wird erfüllt; in dem Augenblicke, da der Priester die Hostie auf die Zunge des Frommen legt, durchzittert ein Wonneschauer den ganzen Körper, ein Strom von Seligkeit durchflutet die Seele, die eins geworden ist mit ihrem höchsten Gut. Alles Leid und alle Not des Lebens ist entschwunden, denn die ewige Liebe hat ihr Zelt aufgeschlagen im kleinen Menschenherzen, Gott und die Seele sind geeint. Die Kommunionbank ist der Ort, wo der katholische Mystiker am allerhäufigsten und allertiefsten die gnadenreiche Gotteinigung erfährt.

Die Vereinigung mit Christus beim Empfang der Eucharistie ist eine Quelle unerschöpflichen Trostes und Friedens, unsagbarer Kraft und Freude. Wer ihre Gnadenfülle einmal gekostet, der verlangt immer wieder nach ihr zurück. Die großen Sakramentsmystiker des Mittelalters konnten nicht oft genug von dieser Wunderquelle trinken. Nach einer langen Periode des seltenen Kommunionempfanges haben sie die häufige, ja, die tägliche Kommunion wieder zu Ehren gebracht; sie wird ihnen zum *panis quotidianus supersubstantialis*, von dem Bonaventura in einem Kommuniongebet spricht. Von Marie von Oignies berichtet ihr Biograph: *„Idem erat ei vivere et corpus Christi sumere, hoc erat ei mori, quod ab hoc sacramento diutius oportebat abstinendo separari*[110]."

[109] Imitatio Christi IV passim.

[110] Acta Sanctorum Bolland. Jun. IV, 661 A.

Für Katharina von Genua war der tägliche Kommunionempfang bereits die vollendete Himmelsseligkeit; im Gebet tut sie einmal den paradoxen Ausspruch: „O Herr, es scheint mir, daß, wenn ich tot wäre, ich zum Leben zurückkehren müßte, um dich zu empfangen." Als einmal die Stadt Genua unter dem Interdikt lag, ging sie täglich eine Meile weit nach einer Dorfkirche, um dort die Kommunion zu empfangen, so brennend war ihr Verlangen nach Vereinigung mit dem eucharistischen Heilande[111].

Im Meßopfer schaut der Mystiker Christus im sakramentalen Zeichen, in der Kommunion vereint er sich mit ihm in sinnenfälliger Weise. Aber seine Sehnsucht verlangt nach einem sichtbaren Unterpfande seiner dauernden Gegenwart; er will auch außerhalb der Messe und Kommunion geheime Zwiesprache mit dem im Sakramente gegenwärtigen Heiland und Bräutigam pflegen. Aus diesem Verlangen ist die *visitatio Ss. Sacramenti*, die mystische Andacht zur aufbewahrten Eucharistie, die „Tabernakel-Mystik" entstanden[112]. Bis zum 12. Jahrhundert wurde die konsekrierte Hostie nur zum Zwecke des Krankenabendmahles, später auch zum Zwecke der Privatkommunion außerhalb der Messe in der Kirche aufbewahrt, wie dies noch heute in der Ostkirche der Fall ist. Eine besondere Devotion knüpft sich nicht an die aufbewahrte Eucharistie und konnte sich nicht daran knüpfen, denn sie war ja nichts anderes als heilige Mysterienspeise, vor allem Wegzehrung für die Sterbenden. Aber in dem Augenblicke, da die mittelalterliche Christusmystik in der konsekrierten Hostie das sichtbare Zeichen für die persönliche Gegenwart des Heilandes entdeckte, wurde sie zum Gegenstand einer innigen Sakramentsdevotion. Nun konnte die fromme Seele den Heiland, der allezeit in der Hostie wohnte, anbeten und kontemplieren, sie konnte zu ihm beten und flehen, ihm sich ausschütten und in seiner Gegenwart froh werden. Das Gefäß oder der Schrein, der den hochheiligen Fronleichnam barg — mochte es nun die Büchse oder der Reliquienschrein („Sarg") auf dem Altare, die über dem Altar hängende *columba* oder *turricula* oder das neben dem Altar befindliche Schränkchen oder Sakramentshäuschen sein — dieser Behälter wurde zum „Tabernakel", d. h. zum irdischen Zelt, in

111 Vita e dottrina, p. 8 f.; Hügel, The mystical element, I, 115 f.

112 Ausführliches hierüber: „Das Gebet", 325 ff.; Literatur, S. 531 f.

dem der himmlische Heiland seine Wohnung nahm. Zarte Frauenseelen — die belgischen Mystikerinnen des 13. Jahrhunderts und die Dominikanerinnen des 14. Jahrhunderts — waren es, welche mit dem im Tabernakel weilenden Christus einen innigen Gebetsumgang pflegten. Nur sehr langsam verbreitete sich diese Tabernakel-Mystik — selbst die großen Sakramentsmystiker des ausgehenden Mittelalters, Thomas von Kempen und Katharina von Genua, kennen außerhalb der Messe und Kommunion noch keine eucharistische Kontemplation und Devotion. Erst im 16. Jahrhundert ist diese ungemein zarte Form des sakramentalen Christusumganges Gemeingut der katholischen Mystiker und der katholischen Frommen überhaupt geworden.

Die Christusmystik der großen mittelalterlichen Frommen weist eine erstaunliche Schöpferkraft auf. Es ist unendlich viel, was die Christusminne der mittelalterlichen Mystiker dem kirchlichen Christusdogma und Christuskult verdankt; die herrlichsten Symbole haben die Christusmystiker nicht selbst geschaffen, sondern aus der Hand der Kirche empfangen; aber all diese Symbole haben sie in wahrhaft souveräner Weise ausgewählt, ihren Zwecken dienstbar gemacht und innerlich umgeformt. Und so viele Impulse ihnen auch diese kirchlichen Bilder und Zeichen gegeben haben, nie sind sie für sie mehr gewesen als Bilder und Zeichen. Darum konnten sie auch, wenn es sein mußte, auf sie verzichten; ja, als rechte Mystiker mußten sie zuletzt über sie hinausschreiten. Der Bahnbrecher der Passionsmystik, Bernhard von Clairvaux, hat die zarte Andacht zum leidenden Christus als *amor erga carnem* bezeichnet, der nur die Vorstufe zum *amor spiritalis* darstellt (in cant. 20, 6). Auf der Höhe der Ekstase, in der unmittelbaren Einigung mit dem göttlichen Logos sind alle innigen Gedanken an den Menschen Jesus entschwunden; alle phantasievollen *imagines crucis aut aliae quaecumque corporearum similitudines infirmitatum* (a. a. O. 45, 6) sind versunken; die Seele schaut bildlos die unendliche Schönheit ihres himmlischen Bräutigams. „Ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr" (2. Kor. 5, 16) — mit diesem Pauluswort legitimiert Bernhard die Überwindung der bildhaften Passionsmystik durch die gänzlich unsinnliche Logosmystik, die *fruitio Verbi.* Und was von der Gestalt des leidenden und sterbenden Christus gilt, das gilt auch von seinem sakramentalen Zeichen. Wie das *caput*

cruentatum, so ist auch die konsekrierte Hostie dem Mystiker nur ein Bild und Gleichnis, das er wieder „fahren" läßt, wenn er emporsteigt in die Höhen der völlig geistigen Gottesschau und Gotteinigung. Eben deshalb, weil auch die Eucharistie nur ein Bild, ein Vehikel, ein Stimulus zur *unio mystica* ist, aber nicht diese selbst, darum ist sie nicht heilsnotwendig, nicht schlechterdings unentbehrlich. Neben der sakramentalen Kommunion steht die „geistige Kommunion", aber nicht nur als notdürftiger Ersatz, sondern als gleichwertige gnadenvolle Einigung der Seele mit Christus. Gertrud von Helfta empfing sogar in einer Gottesoffenbarung die Gewißheit, daß die geistige Kommunion noch reichere Früchte trage als die sakramentale.

Als sie bei einer Konventskommunion ihre Ordensschwestern zum Tische des Herrn gehen sah, fragte sie diesen: ‚Numquid, Domine, maiorem effectum habent, quae te iam sacramentaliter susceperunt, ut ego, quae tot divinis benedictionibus tuis gratuite sum praeventa?' Respondit Dominus: „Numquid ditior reputatur ille qui gemmis et monilibus decoratur pretiosis sive ille qui aurum obrizum multum in abscondito habet reconditum?" In quibus verbis Domini dabatur intelligi, quod quamvis ille qui sacramentaliter communicat, indubitanter effectum salutis consequitur copiosum, tam in corpore quam in anima, secundum fidem ecclesiae; ille tamen qui pure ad laudem Dei ex virtute oboedientiae simul et discretionis omittit sacramentaliter corpus Christi suscipere et desiderio et amore Dei inflammatus spiritualiter communicat . . . multo effectuosiorem fructum consequitur apud Deum, licet hoc humanum lateat intellectum" (Leg. div. piet. III 38, ed. Solesm. I 202).

Die denkbar größte Hochschätzung des Sakramentsempfanges schlägt bei den Mystikern in paradoxer Weise über in eine spiritualistische Sakramentsentwertung. Der geheimnisvolle mystische Gottesumgang begnadeter Seelen macht letzten Endes den ganzen sakramentalen Apparat der Kirche überflüssig; denn in diesem ganz persönlichen Verkehr mit dem Göttlichen empfängt die Seele noch größere Gnadengaben als beim äußeren Gebrauche der kirchlichen Sakramente. Eine Offenbarung, die Gertrud der Großen zuteil wurde, als sie keinen Beichtiger fand, drückt diesen Gedanken in packender Weise aus.

„Discutiens die quodam cor suum et reperiens aliqua quae libenter fuisset confessa, et dum confessorem habere non posset, confugit more solito ad unicum solatium Dominum Jesum Christum, et quaerulando exposuit ei tale suum impedimentum. Cui Dominus respondit dicens: ‚Quid turbaris, dilecta? Nam quotiescumque a me desideras, ego ipse summus sacerdos et verus pontifex, tibi adero et singulis vicibus simul septem sacramenta efficacius in anima tua renovabo, quam ullus sacerdos

vel pontifex septem vicibus perficere posset. Ego enim te pretioso sanguine meo baptizabo; in virtute victoriae meae te confirmabo; in fide amoris mei te mihi desponsabo; in perfectione sanctissimae conversationis meae te consecrabo; in pietate misericordiae meae te ob omni vinculo peccatorum absolvam; in supereffluentia caritatis meae te meipso cibabo, teque fruendo satiabor; et in suavitate spiritus mei omnia interiora tua tam efficaci unctione penetrabo, quod per omnes sensus tuos et motus tuos stillabor adeps devotionis: unde sine intermissione habilitaberis et sanctificaberis ad vitam aeternam" (Leg. div. piet. III 60; ed. Solesm. I 233).

Eine wundersame Freiheit zeichnet das innere Leben der großen katholischen Mystiker aus; sie nehmen teil an den sakramentalen Schätzen ihrer Kirche und geraten doch nie in eine sklavische Abhängigkeit von ihr; sie schöpfen aus den Brunnen des Lebens, die im kirchlichen Kult sprudeln, und können ihrer doch entbehren, weil sie unmittelbar aus der Quelle aller Gnaden zu trinken vermögen. Sie lassen sich führen, schulen und beraten von Seelsorgern und Beichtigern und kennen doch in ihrem innersten Frömmigkeitsleben keinen priesterlichen Mittler zwischen Gott und der Seele. Ja, manche von ihnen, welche die Kirche als Heilige kanonisiert hat, haben jahrelang ohne Beichte und priesterliche Weisung ein gottinniges Leben geführt. „Ich habe 25 Jahre lang auf dem geistigen Wege verharrt ohne die Hilfe einer Kreatur", bezeugt Katharina von Genua ihrem späteren Seelenfreund und nachmaligen Biographen Don Marabotto. Sie wurde eben nach dessen Worten „allein von ihrer zarten Liebe geführt und gelehrt", „unterwiesen und gelenkt nur von Gott[113]". Trotz dieser — für die Anschauung der heutigen Katholiken unerhörten — Selbständigkeit im religiösen Leben ist Katharina von Genua die denkbar treueste und ergebenste Tochter der Kirche gewesen. Und wie sie, so waren alle großen katholischen Mystiker kirchentreu vom Scheitel bis zur Sohle. Nichts liegt ihnen ferner als Häresie oder Schisma, als Neuerung in der kirchlichen Lehre oder Opposition gegen die kirchlichen Autoritäten. Wegen ihrer Rechtgläubigkeit angefochten, haben sie immer ihre volle Unterwerfung unter die kirchliche Lehrentscheidung beteuert. Die Erklärungen, die Meister Eckhart auf der Kanzel der Dominikanerkirche zu Köln abgab, die Johann vom Kreuz dem Prolog seines Hauptwerkes anfügte, sind besonders deutliche Beispiele für die Ergebenheit der Mystiker gegenüber der Kirche.

[113] Vita e dottrina, 116 ff.; Hügel, Mystical Element, I, 118.

„Ich erkläre vor allen Dingen, indem ich Gott zum Zeugen anrufe, daß ich jeglichen Irrtum im Glauben . . . immerdar, sofern es mir nur möglich gewesen ist, verabscheut habe . . . Wenn sich daher etwas Irrtümliches in dieser Hinsicht finden sollte, das ich geschrieben, geredet oder gepredigt habe, öffentlich oder nicht öffentlich, und wann nur immer, direkt oder indirekt, aus schlechter Einsicht oder verwerflichem Sinne, das widerrufe ich hier ausdrücklich und öffentlich vor allen und jeglichen, die gegenwärtig hier versammelt sind . . . und werde verbessern und widerrufen im allgemeinen und im einzelnen und wie oft es dienlich sein wird, alles, wovon sich herausstellen sollte, daß es einen minder gesunden Sinn hat[114]."

„Falls ich aus Mangel in irgendeiner Sache dennoch irre, so ist es nicht meine Absicht, von der heiligen Mutter, der katholischen Kirche, mich zu entfernen. In diesem Falle unterwerfe und ergebe ich mich ohne Vorbehalt nicht nur ihrem Lichte und ihrer Entscheidung, sondern einem jeden, der mit besserem Grunde als ich sein Urteil fällt" (Subida del monte Carmelo, Prolog).

„Die größten Mystiker sind nicht häretische, sondern katholische Heilige gewesen[115]", allezeit sind sie treue Kinder der Kirche gewesen, die ihre Mutter war. Diese Kirchenliebe und Kirchentreue, diese Fähigkeit, sich einer äußeren Kirchenautorität zu beugen, der sie innerlich weit überlegen sind, beruht nicht auf „quietistischer Passivität", auf kontemplativer Schlaffheit und Schwäche, sondern auf einer unendlichen geistigen Weite. Sie sind wahrhaft freie Menschen, ihre herrliche Freiheit ist für sie unverlierbar, darum können sie sich allen äußeren Kirchenordnungen und Kirchengesetzen fügen, von denen ihre innerste Gottesgemeinschaft unberührt bleibt. Sie sind elastische Menschen, darum können sie sich allen kirchlichen Kultformen und frommen Übungen anpassen, ja, aus ihnen Nahrung für ihr tiefstes inneres Leben gewinnen. Sie sind demütige Menschen, überzeugt von ihrer Kleinheit und Nichtigkeit, darum denken sie nicht daran, ihre Gotteserfahrung als absolut zu betrachten und auf sie zu pochen und sie öffentlich zu verfechten. Sie sind weite Menschen, die wissen, daß es „im Hause des Vaters viele Wohnungen gibt", darum sehen sie in dem Heilspfade, den s i e mit Gottes Hilfe gegangen sind, nicht den einzigen Weg zum Göttlichen; jede religiöse Exklusivität ist ihnen fremd. Sie sind tiefe Menschen, die das Geheimnis des Göttlichen in seiner absoluten Transzendenz geschaut, die immer wieder erfahren haben, daß alle Vorstellungen des Göttlichen nur schwache Bilder, alles Reden über das Ewige nur kindliches Stam-

114 W. Preger, Geschichte der Mystik im Mittelalter, I, 1874, 360 f.

115 Underhill, Mysticism, 126.

meln und Lallen; darum sind sie verständnisvoll und duldsam gegen jene, die in anderen Symbolen das Göttliche schauen. Sie sind liebeerfüllte Menschen, darum sind sie imstande „die Schwachen zu tragen" und alle religiösen Formen, die um der Schwachen willen in der Kirche bestehen, zu tolerieren. Diese weite und freie Haltung macht die Mystiker zu wahrhaft katholischen, d. h. zu universellen Menschen; sie macht diese selbständigen Gottsucher dazu fähig, sich ganz einzufügen in das kirchliche Leben; sie ermöglicht diesen einsamen Gottesfreunden die Gemeinschaft mit der großen Menge der Gläubigen. Kirchliche Treue und überkirchliche Freiheit, Einsamkeit mit Gott und Liebe zu den Brüdern sind bei den Genien der katholischen Mystik in harmonischer Weise geeint.

2. Der Einfluß der Mystik auf die katholische Frömmigkeit

In tiefer Dankbarkeit ist die Mystik der Kirche ergeben, von der sie so vieles für ihr inneres Leben empfangen hat; aber noch mehr als sie von ihr empfing, hat sie ihr wieder geschenkt. Was die Mystik für die Frömmigkeit des Katholizismus bedeutet hat, ist kaum abzuschätzen. Seit dem 13. Jahrhundert fließt ein ununterbrochener Strom aus dem gottinnigen Leben der Mystiker in die allgemeine katholische Frömmigkeit. Die ganze Hochfrömmigkeit des Katholizismus ist — bald stärker, bald schwächer — vom mystischen Gottesumgange bestimmt; ja, selbst die vielgestaltige Volksfrömmigkeit zeigt allenthalben die Spuren der sublimen Mystik. Die Hauptkanäle, durch welche die Christusmystik in das katholische Gesamtleben einfloß, sind die Gebets- und Erbauungsliteratur, die christliche Kunst und das Kult- und Andachtswesen.

Zahlreiche mystische Selbstbekenntnisse und Heilsunterweisungen sind zu religiösen Volksbüchern geworden: die Offenbarungen der heiligen Gertrud und Birgitta, der Angela di Foligno und Juliana von Lüttich, die „Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen und die „Philothea" des Franz von Sales, die „Seelenburg" und der „Weg zur Vollkommenheit" der heiligen Teresa wie „Der Aufstieg zum Berg Karmel" des Johann vom Kreuz — all diese Bücher finden sich in den Händen vieler schlichter Katholiken, die aus ihrer Lesung mannigfache Anregung für ihr persönliches Frömmig-

keitsleben erhalten. Noch tiefer aber geht der indirekte Einfluß, den das Leben und Wirken der großen Mystiker durch die Heiligenlegende, die „Bibel" des katholischen Volkes, ausgeübt hat (vgl. o. S. 212 f.); durch sie wurde das mystische Heilsstreben in anschaulicher und leicht faßlicher Form vor die Augen des einfältigen Gläubigen gestellt.

Weit unmittelbarer hat die Mystik auf die Volksfrömmigkeit durch die Gebetbücher eingewirkt; in den Gebeten vernehmen wir ja die Herztöne der Mystik. Das katholische Gebetbuch ist in seiner heutigen Form eine Schöpfung der mittelalterlichen Mystik[116]. Die alte Kirche kannte — und zwar allgemein erst seit dem Ende des vierten Jahrhunderts — nur liturgische Bücher, die Euchologien und Sakramentarien, in denen die bei der Eucharistiefeier und bei der Spendung der übrigen Sakramente gebrauchten Gebete aufgezeichnet waren, sowie die Psalterien, Antiphonarien und Lektionarien, die beim kirchlichen Stundengebet verwendet wurden. Seit der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends dienten solche Psalterien auch der privaten Andacht der Laien innerhalb wie außerhalb des Gottesdienstes (sogenannte Laienpsalterien). Ihnen war ein Anhang von verschiedenen Gebeten (Pater noster, Credo, Allerheiligenlitanei, einige kirchliche Orationen) beigegeben, der vom achten bis zum zwölften Jahrhundert fast unverändert blieb. Zu diesen traten seit dem achten Jahrhundert Sammelgebetbücher (*libelli precum*), welche außer den Psalmen, kirchlichen Orationen und Hymnen eine Reihe neuverfaßter oder auch den Kirchenvätern entnommener Gebete für bestimmte Anlässe enthielten (Morgen- und Abendgebete, Meßgebete, Gebete für den Empfang der Sakramente, Gebete für Verstorbene, Gebete zur Gottesmutter und zu Heiligen); die berühmtesten sind das Gebetbuch des Alcuin und die *Orationes* Anselms von Canterbury. Diese Psalterien und *libelli precum* wurden im 13. Jahrhundert von einem neuen Typus des Gebetbuches abgelöst, von den Stundenbüchern (*livres d'heures*). Sie enthalten zahlreiche Tageszeiten (Officien), die, wie ihr Name sagt, dem kirchlichen Stundengebet nachgebildet sind, deren Inhalt

[116] Stephan Beissel, Zur Geschichte der Gebetbücher, Stimmen aus Maria-Laach, 1909; Franz Hotzy, Zur deutschen Gebetsliteratur des ausgehenden Mittelalters, Kalksburg, 1913; O. Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters, 1881; vgl. auch Paul Althaus: Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert. Leipzig, 1914.

und Sprache aber durchaus mystisch ist: Officien der heiligen Dreifaltigkeit, des heiligen Kreuzes, des Leidens Christi, der Eucharistie, der Gottesmutter, der Heiligen; ihnen schließen sich spezielle Gebete für alle möglichen Anliegen und Nöte an. Die *Exercitia spiritualia* der heiligen Gertrud sind das bedeutendste Beispiel dieses eigenartigen Gebetbuchtypus. In seiner Zwiespältigkeit von liturgischer Form und mystischem Inhalt besaß er aber keine dauernde Lebensfähigkeit. Vielmehr streiften sehr bald die mystischen Gebete die äußere Form der kirchlichen Tagzeiten ab und erlangten dadurch eine größere Beweglichkeit. So kristallisierte sich allmählich jener Gebetbuchtypus heraus, der sich dauernd in der Kirche einbürgerte.

Das Gebetbuch ist nun ein wohlgeordnetes Kompendium von Gebeten und Andachtsübungen für die verschiedensten Anlässe: Morgen- und Abendgebete, Meßgebete, Gebete vor und nach der Beicht, vor und nach der Kommunion, Gebete für die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres, Gebete zu den drei göttlichen Personen, zum leidenden Christus, zur Gottesmutter, zu einzelnen Heiligen und Heiligengruppen, Gebete für Kranke, Gebete in mannigfachen Nöten und endlich Gebete für Tote. Inhaltlich sind sie zum allergrößten Teil unabhängig von den liturgischen Gebeten der Kirche. In Stoff und Sprache erweisen sie deutlich ihre Herkunft aus der mystischen Erbauungsliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts[117]. Viele Gebete sind zum Teil wörtlich aus den Schriften der Mystiker übernommen. Andererseits ist eine popularisierende und nivellierende Überarbeitung der genuinen Mystikergebete unverkennbar; nur in abgeschwächter und umgeänderter Form konnte die sublime mystische Gebetsfrömmigkeit Gemeingut der Massen werden. Das bedeutendste Beispiel dieser mystisch-volkstümlichen Gebetbücher ist das der „*Hortulus animae*", das „Seelengärtlein"; von Sebastian Brandt übersetzt und in zahllosen Ausgaben verbreitet, wurde er zum „dominierenden Gebetbuch des abschließenden Mittelalters", ja, man kann sagen zum „katholischen Gebetbuch" schlechthin[118]. Sein Einfluß erstreckt sich sogar über die Schranken der katholischen Kirche hinaus auf die evangelische Gebetbuchliteratur in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Trotz aller Änderungen, welche die

[117] Siehe M. Hutler, „Seelengärtlein", Sammlung mittelalterlicher Gebete. Augsburg, 1877. Zahlreiche Aufl.

[118] Hotzy, Gebetsliteratur des ausgehenden Mittelalters, 14 f.

jesuitische Frömmigkeit des 16. Jahrhunderts, der Barockgeist des 17. Jahrhunderts und der Rationalismus des 18. Jahrunderts mit sich brachten, hat sich der durch den *Hortulus animae* vertretene Typus des mittelalterlich-mystischen Gebetbuches bis zum heutigen Tage erhalten. Erst die liturgische Bewegung der jüngsten Zeit beginnt ihn zurückzudrängen und dem klassisch-liturgischen Gebetsgeist die beherrschende Stelle auch im individuellen katholischen Frömmigkeitsleben zu verschaffen. Eine gänzliche Verdrängung der mystisch-mittelalterlichen Gebetsweise wird freilich auch von der liturgischen Bewegung nicht erstrebt, denn sie würde den Verlust kostbarer religiöser Schätze bedeuten.

Der Einfluß des mystischen Betens ist am stärksten in den Meß- und Kommunionandachten der heutigen Gebetbücher erkennbar[119]. Das allgemeine Stoßgebet, das der fromme Katholik bei der Elevation der konsekrierten Hostie spricht: „Jesus, dir leb' ich, Jesus, dir sterb' ich, Jesus, dein bin ich im Leben und im Tod!" ist der denkbar bündigste Ausdruck der mittelalterlichen Jesusmystik. Auch die klassischen Kommuniongebete des *doctor angelicus* und *doctor seraphicus*, der heiligen Gertrud und der *Imitatio Christi* kehren wörtlich wieder. Desgleichen lassen sich alle Motive der mittelalterlichen Passionsandacht wiederfinden. Die Kreuzwegandacht, welche zuerst in Jerusalem von den Kreuzfahrern gepflegt wurde und die Seuse und Savonarola mit dem Geiste innigster Passionsmystik belebten, ist zu einer der beliebtesten katholischen Andachten geworden[120]. Betrachtend und betend folgt die fromme

---

[119] Vgl. „Gottesdienst, Gebet- und Gesangbuch für die Erzdiözese München-Freising"; „Laudate", katholisches Andachtsbuch im Bistum Augsburg, zahlreiche Auflagen, sowie die zahllosen offiziellen Gebetbücher der verschiedenen Diözesen. Über das Durchschnittsniveau des katholischen Gebetbuches erheben sich J. M. Sailer, Vollständiges Lese- und Gebetbuch für katholische Christen, erstmals 1785; Gott und die Seele, Gebete und Betrachtungen von Kardinal Newman, Mainz, 1921; Mary W. Tilestone, Great Souls at Prayer, London, zahlreiche Aufl.; Gebete großer Seelen (J. Bernhart), München. Die drei letztgenannten vertreten die klassische katholische Mystik.

[120] Literatur über die Geschichte der Kreuzwegandacht kirchl. Handlexikon, II, 508. Die heutige Form der Kreuzwegandacht geht auf Heer Bethlem, Haec est devota meditatio de passione D. N., Antwerpen, 1536, zurück. Die vierzehn Kreuzwegstationen sind: 1. Jesus wird zum Tode verurteilt. 2. Jesus nimmt das Kreuz auf seine Schultern. 3. Jesus fällt zum ersten Male unter dem Kreuz. 4. Jesus begegnet seiner betrübten Mutter. 5. Simon von Cyrene hilft Jesus das

Seele dem leidenden Heilande vom Richthause bis zum Grabe; an vierzehn Stationen macht sie halt, sinnend über das Geheimnis seiner Passion und in demütigem Gebet sich mit ihm vereinend[121]. Neben der Kreuzwegandacht stehen andere beliebte Formen mystischer Passionsandacht: die Ölbergandacht, welche das dreifache Niederfallen des Herrn und sein dreifaches Bitt- und Ergebungsgebet zum Meditationsobjekt hat, die Andacht zu den fünf Wunden und die Andacht zu den sieben Schmerzen Mariä (Weissagung Simeons, Flucht nach Ägypten, Verlust des Kindes zu Jerusalem, Begegnung auf dem Kreuzweg, Maria unter dem Kreuz, Jesu

---

Kreuz tragen. 6. Veronika reicht Jesus das Schweißtuch. 7. Jesus fällt zum zweiten Male unter dem Kreuz. 8. Jesus tröstet die weinenden Frauen. 9. Jesus fällt zum dritten Male unter dem Kreuz. 10. Jesus wird seiner Kleider beraubt. 11. Jesus wird ans Kreuz genagelt. 12. Jesus wird erhöht und stirbt am Kreuz. 13. Jesus wird vom Kreuz abgenommen und in den Schoß Mariä gelegt. 14. Der heilige Leichnam Jesu wird in das Grab gelegt.

121 Als Beispiel diene die dritte Station. Der Fromme veranschaulicht sich mit den Kräften seiner Phantasie das Bild Jesu, der unter der Last des Kreuzes zusammenbricht. „Er hat die ganze Nacht den Schlaf entbehrt und seit gestern abend nichts genossen. Von einer Behörde zur andern haben sie ihn geschleppt. Die Schmerzen und der Blutverlust haben ihn geschwächt. All die Gemeinheit der Menschen hat ihn gequält. Der Herr ist furchtbar müde. Das Kreuz ist zu schwer für ihn; die Last geht über seine Kräfte. Er trägt sie mit zitternden Knien eine Strecke weit, dann strauchelt er an einem Stein, oder im Gedränge stößt jemand wider ihn, und er fällt. Wie roh sind die Menschen in solchen Augenblicken! Gelächter, Schimpfworte, Schläge hageln auf den Liegenden nieder. Sobald Jesus kann, rafft er sich auf, hebt mühsam das Kreuz auf die wunden Schultern und geht weiter." (Aus der phantasievollen Betrachtung geht der Gläubige nun über zur unmittelbaren Gebetsanrede.) „Herr, das Kreuz ist zu schwer für Dich und doch trägst Du es, weil der Vater es will, für uns. Seine Last geht über Deine Kräfte, und doch wirfst Du es nicht weg. Du fällst und raffst Dich wieder auf und trägst weiter." (Nunmehr bezieht die Seele Christi Leiden auf sich selbst; der das Kreuz tragende Heiland wird ihr zum Vorbild, das sie nachahmen muß im eigenen Leiden.) „Lehre mich begreifen, daß jedes wirkliche Leid irgendwann, irgendwie einmal den Schultern zu schwer erscheinen muß, denn nicht für das Leid, sondern für das Glück sind wir erschaffen. Jedes Kreuz scheint einmal über die Kraft zu gehen. Immer kommt einmal das müde, angstvolle Wort: ‚Ich kann nicht mehr!' Herr, durch die Kraft Deiner Geduld und Liebe hilf mir in solcher Stunde, daß ich nicht verzage. Du weißt, wie schwer ein Kreuz drücken kann. Du verdenkst es uns nicht, wenn wir erlahmen, und hilfst uns, wieder aufzustehen. Erneuere mich in der Geduld, gieße mir Deine Kraft in die Seele. Dann richtet sie sich wieder empor und nimmt ihre Last auf und geht weiter." Romano Guardini, Der Kreuzweg unseres Herrn, Mainz 1921.

Leichnam im Schoße der Mutter, Grablegung Christi). Zu den Passionsandachten tritt die vom Feuer mystischer Christusliebe durchglühte Herz-Jesu-Andacht. „Süßes Herz Jesu, gib, daß ich immer mehr dich lieb'!" „Herz Jesu, brennend in Liebe zu mir, entflamme mein Herz in Liebe zu dir!" „Jesus, sanftmütig und demütig von Herzen, mache mein Herz gleich deinem Herzen!" — das ist das Leitmotiv aller der innigen Gebete zum Herzen Jesu, von denen die katholischen Gebetbücher voll sind. Alle diese Andachtsübungen sind durchweht von dem Atem der zarten mittelalterlichen Christusminne. Die leidenschaftliche Liebe des großen Zisterzienserabtes zum *caput cruentatum*, die wunderbare Stigmatisation des Armen von Assisi, die unerschöpfliche Passionsbetrachtung des schwäbischen Dominikaners, die Sehnsuchtsglut der Helftaer Nonnen nach dem liebeflammenden Herzen Jesu — all diese Motive, welche die großen mittelalterlichen Christusmystiker angeschlagen haben, klingen fort durch die Gebete der heutigen katholischen Gläubigen. Die heiligen Gefühle, welche ehedem in einsamen Mönchen und Nonnen aufstiegen, entzünden sich heute immer wieder in den Herzen schlichter Männer und Frauen. Die Mystik der Klosterzelle ist durch das Medium des Gebetbuches übergeströmt in die Frömmigkeit von unzähligen Weltchristen[122].

Nicht nur durch das gesprochene und geschriebene Wort, sondern auch durch das Kunstwerk hat die Mystik die Frömmigkeit des katholischen Volkes wirksam beeinflußt. Durch die christliche Kunst redet sie eine nicht minder eindringliche Sprache wie durch das Erbauungs- und Gebetbuch[123]. Die Bild- und Schnitzwerke der mittelalterlichen Künstler enthüllten den christlichen Gläubigen das Geheimnis der kontemplativen Seele. In der Gestalt der Madonna hat die Kunst das Ideal der mystischen Beschauung dem gläubigen

[122] Alle diese Andachten dienen nicht nur der privaten Erbauung, sie werden vielmehr in den nicht liturgischen Nachmittagsgottesdiensten gebraucht. Die Gebete werden in der Landessprache abwechselnd vom Priester und von der Gemeinde gesprochen. So hat die katholische Kirche neben den fremdsprachlichen Mysteriengottesdienst einen volkstümlichen Gemeindegottesdienst gesetzt, dessen Inhalt durchaus von der mittelalterlichen Christusmystik bestimmt ist.

[123] Vgl. A. Peltzer, Deutsche Mystik und deutsche Kunst, Straßburg 1899; Erwin Hintze, Der Einfluß der Mystiker auf die ältere Kölner Malerschule, Breslau 1910; Henry Thode, Franz von Assisi und die Kunst der Renaissance, Berlin 1885; Friedrich Schneider, Matthias Grünewald und die Mystik, Beilage zur „Allgemeinen Zeitung", 1920, Nr. 235 f.

Volk vertraut gemacht[124]. Fra Angelicos nonnenhaft verhüllte Madonna verkörpert die weltabgeschiedene Gottversunkenheit der mystischen Seele; Stephan Lochners mädchenhaft zarte Maria verkündet die weiche Gottinnigkeit mystischen Betens; Fra Filippo Lippis vor dem göttlichen Kinde kniende Gottesmutter versinnbildet die staunende mystische Anbetung des in unscheinbarer menschlicher Hülle sich bergenden Ewigen — *adoro te devote, latens deitas;* Murillos *Immaculata* offenbart die Gottrunkenheit der ekstatischen Verzückung. Wie die stille Kontemplation, so hat die mittelalterliche Kunst das Mysterium der göttlichen Passion zu versinnlichen verstanden. Was sind Matthias Grünewalds Crucifixus und Albrecht Dürers *Ecce homo* anderes als die künstlerische Übertragung von Bernhards und Seuses inniger Passionsmystik, als ein gemaltes *Salve caput cruentatum?* Und was sind die Kreuzwegstationen in den katholischen Kirchen anderes als die anschaulichen Abbilder jener glutvollen Passionsbetrachtungen, die dem leidenstiefen Herzen eines Seuse und Savonarola entsprangen? Das Bild des dornengekrönten, leidenden Heilands am Kreuze, das heute den Schmuck aller Kirchen und frommen Häuser, aller Friedhöfe und Wege bildet, ist das Heilandsbild, wie es die Passionsminne der mittelalterlichen Mystiker schaute. Die älteste Kirche kannte keine Kreuzesdarstellung; die spätere wagte es nicht, den am Kreuze Hangenden abzubilden, sondern begnügte sich mit dem nackten Stamm des Kreuzes; die frühmittelalterliche wollte im Gekreuzigten nur den Sieger über die Sünde und den Tod sehen, der die Königskrone trug. Erst die Passionsbetrachtung der mittelalterlichen Mystik hat der künstlerischen Darstellung des Kreuzes jene Form gegeben, in der uns heute der Crucifixus vertraut ist. Auch das Bild der *mater dolorosa* und der Pietà entstammt der Leidensmeditation der mystischen Frommen. Das *Stabat mater* des großen Franziskanermystikers hat immer wieder ergreifende Nachdichtungen gefunden in den Bildwerken feinfühliger Künstler. Endlich hat die fromme Kunst auch das eucharistische Mysterium zu verdolmetschen gewußt. Die raffaelitische Disputa hat den Sakramentshymnus des Aquinaten in die Sprache der Kunst übersetzt: *Pange lingua gloriosi corporis my-*

[124] Material bei J. J. Tikkanen, Madonnabildens historia, Stockholm 1916; Stephan Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters, Freiburg 1909; Walther Rothes, Die Madonna in ihrer Verherrlichung durch die bildende Kunst, Köln 1909.

sterium. Die Kunst hat auch dem im Sakrament gegenwärtigen Christus eine würdige Wohnstätte zu bereiten gesucht[125]. Der „Sarg" auf dem Altare war das passende Gehäuse für den „Fronleichnam"; die vom „Himmel", dem Altarbaldachin herabschwebende Taube war die rechte Trägerin des „Engelsbrotes"; aber der persönliche, liebende Heiland, der allezeit seinen Getreuen gegenwärtig sein wollte, bedurfte des kunstvollen Tabernakels. Die spätgotische Kunst schuf in ihren turmartig emporragenden, wundersam reich verzierten Sakramentshäuschen einen Tabernakel, welcher die mystische Vorstellung von Christi Gegenwart in der Eucharistie fein verdolmetschte[126]. Durch alle diese Werke der Kunst, durch das Madonnenbild, das Christusbild, das Sakramentshäuschen, sind die reinsten Intuitionen der mittelalterlichen Mystiker der allgemeinen katholischen Frömmigkeit übermittelt worden.

Das Gebet- und Erbauungsbuch, die Gemeindeandacht, die bildende Kunst sind die verschiedenen Wege, auf denen die Christusmystik der großen katholischen Frommen in die religiöse Welt des Volkes drang. Noch unmittelbarer aber ist die sublime Christusmystik durch den latreutischen Sakramentskult der Durchschnittsfrömmigkeit vermittelt worden. Unter dem Einflusse der Mystik hat die Kirche bedeutsame Erweiterungen und Ergänzungen des eucharistischen Kultes vorgenommen, die dazu beitrugen, die mystische Sakramentsbetrachtung in den weitesten Volkskreisen einzubürgern. Bei feierlichen Anlässen — beim Hochamt wie bei der Vesper — wurde die konsekrierte Hostie auf dem lichterumstrahlten Altar in einem kunstvollen Glasgehäuse (das den Reliquienschreinen und den *turriculae* nachgebildet war und aus dem die hohe, reich verzierte Monstranz entstand) den Gläubigen zur Schau gestellt[127]. In feierlicher Prozession wurde dieses Ostensorium innerhalb und außerhalb der Kirche umhergetragen — an die Stelle der Reliquienprozession trat die eucharistische Prozession, die mit immer größerem Gepränge begangen wurde, und die sich zur glänzendsten Schau-

[125] Vgl. F. Raible, Der Tabernakel einst und jetzt. Eine historische und liturgische Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie. Herausgegeben von E. Krebs, Freiburg 1908; Irjö Hirn, The Sacred Shrine. A study in the poet and art of the catholic church, London 1912.

[126] J. Hertkens, Das mittelalterliche Sakramentshäuschen, eine kunsthistorische Studie, 1908.

[127] J. B. Thiers, Exposition du sacrement de l'autel, Paris 1677.

stellung der Kirche auswuchs. Auf die Anregung einer mystischen Nonne, der heiligen Juliana von Lüttich, wurde das Fronleichnamsfest eingeführt, an dem allenthalben die größte und feierlichste Sakramentsprozession stattfindet. Dieses Kirchenfest ist die machtvollste äußere Offenbarung der innigen Sakramentsmystik[128]; was zuerst nur eine besondere Andachtsform christusliebender Frauenseelen war, das ist zu einer glanzvollen liturgischen Institution geworden. Aber auch die stille Sakramentsdevotion hat im kirchlichen Andachtsleben ihre Stätte erhalten; das Gebet vor dem Sakramentshäuschen, das zuerst nur liebende Nonnen pflegten, wurde schließlich eine Laiengewohnheit, aus der nicht minder reicher Segen strömte wie aus der feierlichen Adoration des „ausgesetzten" Allerheiligsten. Das unergründliche Geheimnis des *Deus absconditus* ist durch nichts dem katholischen Volk so sehr zum Bewußtsein gebracht worden als durch die Andacht zu dem im Tabernakel weilenden Heilande.

Alle diese Formen des latreutischen Sakramentskults bedeuten eine erhebliche „Neuerung" gegenüber der altchristlichen Eucharistiefeier. Daß sie sich ohne Widerspruch im kirchlichen Leben einbürgern konnten, beruht nicht nur auf ihrem inneren Wertreichtum und ihrer zarten Schönheit, sondern auch darauf, daß sie in dem größten Theologen des Mittelalters, dem Aquinaten, einen beredten Anwalt und Dolmetsch gefunden haben. Kein anderer als Thomas ist es gewesen, welcher der neuerwachten Sakramentsmystik eine unanfechtbare theologische Begründung wie ein bezauberndes dichterisches Gewand verliehen hat. Er hat das Officium des Fronleichnamsfestes verfaßt, er hat all die klangvollen Sakramentshymnen gedichtet (s. o. S. 124), die heute bei allen eucharistischen Gottesdiensten erklingen und von den Lippen andächtiger Beter kommen. Der Fürst der Scholastik hat der eucharistischen Mystik für alle Zeiten das kirchliche Gepräge aufgedrückt.

Das Zarteste und Heimlichste, was in den mittelalterlichen Mystikern und Mystikerinnen lebte, ist in die allgemeine katholische

[128] Die Gegenreformation freilich hat dieses Fest zum Teil seines mystischen Charakters entkleidet und aus ihm ein Fest des Sieges über die Häresien gemacht. Vgl. Conc. Trid. Sess. XIII, c. 5: „Sic quidem oportuit victricem veritatem de mendacio et haeresi triumphum agere, ut eius adversarii in conspectu tanti splendoris et in tanta universae Ecclesiae laetitia positi, vel debilitati et fracti tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant." Über die Fronleichnamsprozession s. o. S. 208 f.

Frömmigkeit übergegangen. Drei Bilder aus dem religiösen Leben können uns zeigen, daß der Geist der großen mittelalterlichen Sakramentsmystiker mit unverminderter Kraft noch im heutigen Katholizismus lebt. In einem altehrwürdigen gotischen Kirchlein sammelt sich zur frühen Morgenstunde eine kleine Schar von Frommen. Dämmerung liegt über dem hohen Raum; nur der Altar, an dem der Priester das Opfer feiert, ist erhellt durch das matte Licht der brennenden Kerzen. Heilige Stille herrscht; vom Altar her kommt das leise Murmeln der priesterlichen Gebete und der zarte Klang des Ministrantenglöckleins. In schweigendem Gebete harrt die fromme Gemeinde auf das Kommen des Heilandes. Und wenn er dann in der Wandlung herabsteigt von seiner Himmelshöhe auf den Altar, dann betet die Seele ihn in tiefer Demut an und schenkt sich im heiligen Opfergebet (s. o. S. 527); und sie erfleht von ihm Vergebung, Gnade und Erbarmen: „Jesus, sei gnädig, sei mir barmherzig, Jesus, gib Gnade, verzeih' die Sündenschuld!" Immer näher rückt der Augenblick der Kommunion, immer inniger wird das Vertrauen auf die Liebe des Erlösers, immer brennender die Sehnsucht nach Vereinigung mit ihm. Endlich zeigt der Priester den sehnsuchtsvoll Harrenden den sakramentalen Christus mit den Worten des Täufers: „Sehet an das Lamm Gottes", und mit dem dreimaligen Rufe des heidnischen Hauptmannes bekennt der Fromme seine Unwürdigkeit, den Heiland „unter sein Dach aufzunehmen" (vgl. o. S. 414). Dieser selbst aber ist es, der durch sein allmächtiges Wort die sündenkranke Seele entsühnt und heilt — „aber sprich nur ein Wort, so wird gesund meine Seele." Mit gefalteten Händen und geneigtem Haupte treten die Andächtigen zum „Tische des Herrn", um kniend den König der ewigen Herrlichkeit in schlichter Brotgestalt zu empfangen. Sobald das Engelsbrot ihre Lippen berührt, hat sich in ihrer Seele das hohe Wunder der Einigung vollzogen. Erfüllt von tiefstem Frieden und reinstem Glück, kehren sie vom Altar zurück, knien nieder, und das Gesicht mit ihren Händen verbergend, danken sie in heißem Gebet ihrem Heiland für seine wunderbare Gnadenheimsuchung, für den Vorgeschmack der himmlischen Seligkeit, den er ihnen gewährt. Lange verweilen sie in stiller Gebetsgemeinschaft mit ihrem Erlöser, jenseits von Raum und Zeit, den Himmel im kleinen Herzen tragend. Endlich erwachen sie wieder dieser vergänglichen Welt, der sie auf eine kurze Spanne Zeit ganz entrückt waren, und mit freudetrunke-

nem Antlitz verlassen sie das Gotteshaus, nicht als gewöhnliche Menschen, sondern als θεοφόροι, als Χριστοφόροι Und mit der Kraft und Liebe und Seligkeit ihres Heilandes ausgerüstet, kehren sie zurück ins Alltagsleben, ein jeder zu der Arbeit, zu der ihn Gott berufen hat[129].

Ein zweites Bild katholischer Sakramentsmystik aus dem Leben der Gegenwart. In später Abendstunde treten wir in eine Klosterkirche, angelockt durch das Licht, das durch die Kirchenfenster hinausdringt ins nächtliche Dunkel. Der Altar erstrahlt im hellsten Lichterglanze, inmitten der brennenden Kerzen ragt die goldene Monstranz mit der deutlich sichtbaren weißen Hostie. Vor dem Altar knien unbewegte, wie in Marmor gehauene Gestalten, Priester und Brüder des Ordens, die versunken in anbetender Ehrfurcht die Ehrenwache vor dem Allerheiligsten halten. Im Schiff der Kirche knien fromme Gläubige, die mit den Gottgeweihten dem himmlischen König Ehre erweisen. Lautlose Stille herrscht im ganzen Heiligtum. das Züngeln der Lichter am Altare ist die einzige Bewegung in diesem Bild vollendeter Ruhe. „Ewige Anbetung[130]" — lispelt uns eine Stimme zu. Fromme Menschen verrichten hier vor dem Sakrament des Altars denselben heiligen Dienst der Anbetung, den die höchsten Engelchöre des Himmels vor dem Throne Gottes tun dürfen. Der Glanz der Ewigkeit ist über das Angesicht dieser stummen Beter ausgegossen. Und ein geheimnisvolles Raunen geht durch die stille Kirche: „Wie heilig ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes denn Gottes Haus und hier ist die Pforte des Himmels" (Gen. 28, 17).

---

[129] Die von den mittelalterlichen Mystikern gepflegte häufige Kommunion wurde besonders vom Jesuitenorden in weitere Kreise getragen. Durch das Kommuniondekret Pius X. vom 20. Dezember 1905 wurde die tägliche Kommunion zu einer weitverbreiteten Übung frommer Katholiken. Der Codex iuris Can. 863, gebietet: „Excitentur fideles ut frequenter, etiam quotidie, pane Eucharistico reficiantur . . .; utque Missae adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam sanctissimae Eucharistiae perceptione, rite dispositi, communicent."

[130] Die ununterbrochene Anbetung des ausgesetzten Sanctissimum wurde 1654 von Catherine de Bar in einem Pariser Benediktinerinnenkloster eingeführt und von einer Reihe von Kongregationen, besonders weiblichen, übernommen. Außerdem wird die „Ewige Anbetung" in den einzelnen Diözesen in der Weise geübt, daß an jedem Tag eine bestimmte Pfarrei und in jeder Nacht eine bestimmte Klostergemeinde sie übernimmt. Vgl. Kirchl. Handlexikon, I 155, 205 f. Über die Anbetung des Sanctissimum am Karfreitag s. o. S. 206.

Ein drittes Bild katholischer Eucharistiemystik. Mitten aus dem profanen Häusergewirr einer Großstadt ragt der Riesenbau eines gotischen Domes mit seinen majestätischen Türmen zum Himmel empor, ein versteinertes *sursum corda.* Aus dem bunten Straßengewimmel mit seiner Hast und Unruhe flüchten wir in die hohen Hallen der Kathedrale[131]. Heilige Stille, geheimnisvolles Halbdunkel umfängt uns. An den bunten Glasfenstern brechen sich die Sonnenstrahlen — das irdische Licht darf nur gedämpft ins Heiligtum Gottes dringen. Alle Pfeiler und Spitzbogen streben aufwärts und rufen uns ein stummes *quaere super nos!* entgegen. Die kunstvollen Statuen an den Wänden, die farbigen Altargemälde künden uns in mannigfachen Symbolen die Wunder der Überwelt. Wir ahnen das Geheimnis der Ewigkeit. Noch deutlicher aber als die herrliche Architektur, die Skulptur und Malerei des Domes redet zu uns das lebendige Bild, das wir in einer der vielen Seitenkapellen schauen. Über dem Altar brennt die rote Ampel, „das ewige Licht[132]"; es verrät uns, daß hier der Ewige selbst mit der Fülle seiner Barmherzigkeit und Liebe in unkenntlicher Hülle weilt. Vor dem Altar knien einsame Menschenkinder, Männer und Frauen jeden Alters und Standes, die einen ganz in sich gekehrt, die anderen den Blick unverwandt zum Tabernakelkreuz gerichtet. Sie achten nicht auf die wundersame künstlerische Pracht, die sie umgibt, nicht auf den grandiosen Raum, nicht auf die alten Bilder und Statuen, sie achten nicht auf die Menschen, die kommen und gehen, um zu beten und zu schauen; sie halten geheime Zwiesprache mit dem, der im Tabernakel wohnt, ihrem Heiland. „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken" (Mt. 11, 28), so ruft ihnen seine Stimme entgegen, und wie ein Echo tönt es aus ihrem Herzen zurück: „Wenn ich nur dich habe, so frage

131 Das Offenstehen der katholischen Kirchen ist nicht nur fromme Sitte, sondern kirchliches Gesetz. Vgl. Cod. iur. Can. 1266: „Ecclesiae, in quibus sanctissima Eucharistia asservatur, praesertim paroeciales, quotidie per aliquot saltem horas fidelibus pateant."

132 Der erste Zeuge für den Gebrauch der „Ewigen Lampe" in der christlichen Kirche ist Paulinus von Nola (Poema 14, Mi. PL 61, 467). Im Mittelalter brannten am Sakramentsaltar mehrere Lampen; das Ceremoniale Episcoporum I 12, n. 17 schreibt fünf vor; vgl. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgie I, 1883, 669 ff. Can. 1271 des Codex iuris gebietet: „Coram tabernaculo, in quo sanctissimum Sacramentum asservatur, una saltem lampas die nocteque continenter luceat."

ich nicht nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist doch du, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil" (Ps. 73, 25 f.). Ihm, der alle Not versteht und alles Leid stillt, schütten sie ihr Herz aus, ihm bekennen sie all ihre Sehnsucht, von ihm erflehen sie Kraft für die Kämpfe des Lebens. Und er nimmt sie wie den Lieblingsjünger an seine Brust und enthüllt ihnen sein Geheimnis, er tröstet und stärkt sie, er eint sich mit ihnen in einer „geistigen Kommunion" und läßt sie die Wonne der ewigen Gottgemeinschaft ahnen. So wird ihnen der Tabernakel zur Quelle himmlischen Friedens und Glückes, der Dom mit dem Sakramentshäuschen wird ihnen zum „Gotteshaus" im buchstäblichen Sinne des Wortes. An ihnen wird immer wieder die Prophetie des Apokalyptikers Wahrheit:

„Ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis. Et ipsi populus eius erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus. Et absterget Deus omnem lacrimam ab oculis eorum; et mors ultra non erit neque luctus neque clamor neque dolor erit ultra, quia prima abierunt. Et dixit, qui sedebat in throno: Ecce nova facio omnia. . . Ego sitienti dabo de fonte aquae vitae gratis" (Apoc. 21, 3 ff.).

Die Einwirkung der Mystik auf die katholische Frömmigkeit ist unübersehbar weit und tief. Alle gläubigen Katholiken haben aus dem Strom der Mystik getrunken, der eine mehr, der andere weniger; allen ist die Mystik etwas geworden. Aber nicht nur den einzelnen Gläubigen hat sie Nahrung geschenkt, nein, auch dem Gesamtorganismus der Kirche hat sie ohne Unterlaß Lebenssäfte zugeführt. Nicht ohne jedes Recht hat man sie geradezu als die unsichtbare „Seele"[133] des gesamten Katholizismus bezeichnet. Mag diese Bezeichnung auch übertrieben sein, die Mystik ist doch eine der großen Seelenkräfte, die dem Katholizismus unsterbliches Leben verleihen. Sie ist das stärkste Gegengewicht gegen all die harten und starren Institutionen des Kirchengesetzes und Kirchenrechtes, die unüberwindliche Schutzwehr wider den Rationalismus der Theologie. Wie eine vestalische Priesterin hat sie das heilige Feuer des göttlichen Geheimnisses gehütet, hat es geschützt wider alle Verunreinigung durch rationalistische Spekulation und hierarchische Weltherrschaft. Die ungeheure Gefahr, welche jeder kirchlichen Institution droht — und erst recht der größten und mächtigsten —

[133] Heiler, Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung, München 1918, 7; vgl. die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen, 1919, 24.

die Verwechselung der kirchlichen, kultischen und theologischen Formen mit dem unaussprechlichen Mysterium des Göttlichen, hat sie siegreich abgewehrt. Sie wußte und verkündete es ohne Unterlaß, daß alle rituellen, gesetzlichen und rationalen Formen nur Hüllen der hüllenlosen Reinheit sind, nur Schatten des ewigen Lichtes, nur Bildzeichen für das göttliche ἄρρητον.

Sopr' ogne lengua amore,
Bontà senza figura,
Lume fuor di mesura
Resplende nel mio corde. (Jacopone da Todi, Laude 91).

Wie wichtig war es, daß dieses mystische Lied vom göttlichen *ineffabile* in der Kirche des Dogmas nie verstummte! Wie unschätzbar segensvoll war es, daß immer wieder die Mystiker das göttliche ἀκατάληπτον predigten! „Eine der größten Gnaden," sagt Johann vom Kreuz, „welche Gott vorübergehend der Seele in diesem Leben verleiht, ist die Fähigkeit, ganz deutlich zu sehen und zu fühlen, daß sie ihn überhaupt nicht fassen kann... Im Himmel erfassen ihn die am vollkommensten, welche am allerdeutlichsten erkennen, daß er unendlich unerkennbar ist"[134]. Eine Kirche, welche diese hohe Wahrheit nicht vergaß, konnte nie in den äußeren Formen aufgehen: denn in ihr wehte der Odem aller wirklichen Religion, das Schauern und Staunen vor dem völlig Unbegreiflichen.

Die Segnungen der katholischen Mystik sind unermeßlich; aber hinter ihnen dürfen ihre Schäden und Gefahren nicht unbeachtet bleiben. Auch die Mystik ist wie jede andere religiöse Lebensform im Katholizismus teilweise stark entartet; ja, selbst die größten Mystiker sind von religiösen Krankheitserscheinungen nicht unberührt geblieben[135]. Es steckt so viel Ungesundes und Schwächliches, Selbstisches und Verstiegenes, Erotisches[136] und Spielerisches in der

134 Cantico espiritual, stanza 8, 1.

135 Über die Krankheitserscheinungen im mystischen Leben vgl. die sehr besonnenen Ausführungen bei Friedrich von Hügel, The Mystical Element, II 1 ff.

136 Doch erweist sich die vermeintliche „Erotik" bei näherem Zusehen häufig als bloßes anschauliches Symbol. Vgl. Underhill, Mysticism, 163 ff.: „The great saints who adopted and elaborated this symbolism, applying it to their pure and ardent passion for the Absolute, were destitute of the prurient imagination which their modern commentators too often possess. They were essentially pure of heart; and when they „saw God" they were so far confusing that unearthly vision with the products of morbid sexuality, that the dangerous nature of the imagery which they employed did not occur to them. They knew by experience the unique nature of spiritual love: and no one can know anything about it in any other way."

Mystik; immer lauert die Gefahr eines sublimierten Egoismus, eine Verwechselung des Göttlichen mit den Spiegelungen menschlicher Sehnsucht[137]. Trotz ihres Strebens nach „Vollkommenheit" ist auch die Mystik in ihrer empirischen Gestalt unvollkommen. Aber alle Deformationen beweisen nichts gegen ihren inneren Wert; keine Idee, auch nicht die der Mystik, kann in der seelischen Wirklichkeit völlig rein erscheinen. Und alle Gefahren der Mystik können nicht aufkommen gegen ihre Segensmacht. Gerade die Größten unter den Mystikern haben diese Gefahren klar erkannt und mit aller Entschiedenheit bekämpft[138]. Trotz aller Einwände, die auch gegen die christliche Mystik erhoben werden müssen, bleibt es unbestritten, daß ihre heißeste Gebetsbitte: „*Admitte me ad secretum divinitatis tuae*" Erhörung gefunden hat[139].

Auch der Vorwurf des heidnischen Ursprungs der Mystik erweist sich bei tieferem Studium als nicht stichhaltig. „Viele werden kommen vom Morgen und Abend und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen im Gottesreich" (Mt. 8, 11) — dieses Wort Jesu gilt auch von den Mystikern. Gewiß war Jesu Frömmigkeit nicht Mystik im strengen Sinne des Wortes. So stark auch in ihr die Weltverneinung sein mag, der methodische Training des Seelenlebens ist ihm fremd. Der Kompliziertheit der Mystik steht die vollkommene Einfachheit seines Evangeliums gegenüber. Jesus kennt keinen langwierigen Heilsweg, keine vielstaffelige Himmelsskala, sondern nur eine „Rückkehr" des verlorenen Sohnes an die Brust des Vaters. Der Weg zu Gott, den Jesus lehrt, ist geradlinig; es ist im Grunde überhaupt kein Weg, sondern ein Akt, ein Vorstoß ins Zentrum der göttlichen Liebe. „Gott, sei mir Sünder gnädig" (Luk. 18, 13) — dieser eine schlichte Gebetsruf bedeutet Rechtfertigung und Vergebung der Sünden, Seligkeit und ewiges Leben. Der Unterschied zwischen Jesu

137 Das Problem des illusionären Charakters der mystischen Erlebnisse hat auch die Mystiker oft gequält. Vgl. Offenbarungen der Margareta Ebner (Strauch, S. 89): „Nu waiz daz min herre, diu luter warhet, wol, daz ich zuo kainen gauben, die mir got geben hat, as grozze forht nie gewan as zuo der, ob er es selber wer in der warhet oder ob es der grosse lust wer mins herren."

138 Vgl. Teresa, Vida, Kap. 11 (Hahn-Hahn, 159): „Die Liebe zu Gott zeigt sich nicht in süssen Gefühlen und zärtlichen Tröstungen (gustos y ternura), die wir hauptsächlich der angenehmen Empfindungen wegen so sehr verlangen, sondern darin, daß wir ihm dienen in Gerechtigkeit, in Starkmut und Demut."

139 Gertrud von Helfta, Exerc. spirit. 5, ed. Solesm., I 661.

Evangelium und der mystischen Heilsauffassung ist unverkennbar. Es gibt einen einfacheren Weg zu Gott und zur Vollkommenheit, als ihn die Mystiker gingen; und dieser Weg ist vielen gangbar, die den weiten und steilen Weg der Mystik nimmer beschreiten können. Und doch, wer möchte es wagen, die Mystiker vom Gottesreich, dessen Kommen Jesus verkündet hat, auszuschließen? Jesus hat denen, die alles verlassen haben, die reichsten Himmelsschätze verheißen — haben nicht die Mystiker alles preisgegeben, was sie hatten, um eins zu werden mit Gott? Jesus verkündet: „Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen" — was ist das „Entwerden" der Mystiker anderes als ein restloses Verlieren des Lebens, durch das sie Gott gewinnen wollten? Jesus hat von seinen Jüngern das tägliche Tragen des Kreuzes in seiner Nachfolge gefordert — sind nicht die Mystiker allezeit mit Begeisterung die *regia via crucis* gewandelt? Jesus spricht: „Wer ausharrt bis ans Ende, der wird selig werden" — haben nicht die großen Mystiker mannhaft ausgeharrt in den Zeiten der völligen Trostlosigkeit und Gottverlassenheit? Jesus hat die beschauliche Maria, die andächtig seinen Worten lauschte, der tätigen Martha, die sich um sein Wohl sorgte, vorgezogen — was wollte die christliche Mystik anderes sein als eine Nachfolgerin der Maria, die „den besten Teil erwählt hat" (Luk. 10, 42)? Jesus hat in der Bergpredigt mit hellen Worten verkündet, welchen Menschenkindern das Gottesreich gehören solle — treffen nicht alle seine Seligpreisungen bei den christlichen Mystikern zu? Wer hat die geistliche Armut zum Programm des religiösen Lebens erhoben, wenn nicht die mittelalterlichen Mystiker? Wer hat freudigen Herzens Leid getragen, wenn nicht die großen katholischen Passionsmystiker? Wer ist sanftmütig und friedfertig gewesen, wenn nicht die Mystiker, diese Inkarnationen der Milde und Innigkeit? Wer hat nach Gottes Gnade und Liebe gehungert und gedürstet, wenn nicht die Mystiker, deren ganzes Leben eine große Sehnsucht nach dem Ewigen war? Wer ist barmherzig gewesen gegen die leidenden und hilfsbedürftigen Brüder, wenn nicht die christlichen Mystiker, welche in heroischer Weise den Pestkranken und Aussätzigen dienten? Wer hat freudig Verfolgung und Schmach erlitten, wenn nicht die Mystiker, die um Christi willen nach Schmach und Unehre verlangten und in ihr die „vollkommene Freude" erblickten? Und wer ist reinen Herzens gewesen, wenn nicht die Mystiker, deren Sinnen und Trachten darauf ausging, fleckenlos zu sein an Leib und Seele? Auch die

Mystiker — freilich nicht sie allein — gehören zu denen, die der Herr selig gepriesen. Sie sind Jesu Herzen näher, als wir in unserer theologischen Enge begreifen können. Darum findet auch ihre tiefste Sehnsucht in dem Gottesreich, das Jesus verheißen hat, ihre Erfüllung: „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen."

VII. Abschnitt

Evangelisches Christentum im Katholizismus

Als unendlich reiches religiöses System steht der Katholizismus vor uns: urwüchsige Volksfrömmigkeit und monastisches Vollkommenheitsstreben, äußere Gesetzesreligion und tiefinnerliche Mystik, primitiver Ritualismus und sublime Mysterienliturgie, rechtliche Kirchenorganisation und theologische Spekulation — das alles birgt der Katholizismus in seinem Schoße. Wie auf einer vielstufigen Leiter steigen wir Sprosse um Sprosse empor, von der Tiefe der Werkreligion bis zur Höhe mystischer Gotteinigung, Hülle um Hülle durchbohrend dringen wir von der starren Kruste der äußeren Institutionen vor bis zum innersten Kern des mystischen Gottesumganges. Doch wo bleibt in diesem vielgestaltigen Reich das Köstlichste und Ursprünglichste der christlichen Religion, das Evangelium? Fehlt es gänzlich, oder blüht es nur versteckt, überwuchert von andersartigem religiösen Gewächs? Hat Luther recht, wenn er sagt, das Evangelium, das Vaterunser, der Glaube, das „alles schlafe im Papsttum", es sei „ein verborgener Schatz" — „sie haben's und wissen nicht, was sie haben" (Erl. 1^2, 47)? In der Tat kann man ein getreues Bild von dem mannigfaltigen katholischen Leben zeichnen, ohne überhaupt gewahr zu werden, daß in diesem Bilde das Evangelium fehlt. Auch bei näherem Zusehen hat es den Anschein, als erschöpfe sich der Katholizismus in den sieben Strukturelementen — Volksreligion, Gesetzesreligion, juridische Kircheninstitution, rationale Theologie, mönchische Disziplin und Mystik. Das Evangelium ist nicht ein Strukturelement des Katholizismus, das sich mit derselben Leichtigkeit aus seinem Gesamtorganismus herauslösen ließe wie die bezeichneten Größen. Und doch erhebt die katholische Kirche den Anspruch darauf, evangelisch zu sein. Einer ihrer berühmtesten Theologen des 19. Jahrhunderts hat „die reine Lehre Jesu und das Evangelium" als „das höchste Gut der Menschheit" bezeichnet[1]. Ja, selbst das

[1] Möhler, Symbolik, 1913^8, S. VI.

tridentinische Konzil hat ausdrücklich die Erhaltung des reinen Evangeliums als einen seiner wichtigsten Programmpunkte bezeichnet.

„Sacrosancta . . . Tridentina Synodus hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus, puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur: quod promissum ante per prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, proprio ore primum promulgavit; deinde per suos Apostulos, tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae, omni creaturae praedicari iussit: perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto in traditionibus" etc. (Sess. 4, Denzinger[8] 666.)

Eine merkwürdige Paradoxie tut sich hier auf. Wir haben Mühe in dem Riesenbau des Katholizismus das Evangelium zu finden, wie es Jesus und die Apostel predigten, wie es die Reformatoren des 16. Jahrhunderts wieder entdeckt zu haben glaubten. Ja, noch mehr, wir sehen, daß jene frommen Männer, die nichts anderes wollten, als das Evangelium Christi verkündigen, in dieser Kirche keinen Platz hatten, daß sie mit Gewalt aus ihren heiligen Räumen hinausgewiesen und mit dem Brandmal der Apostasie und Christusfeindschaft bezeichnet wurden. Und doch behauptet diese Kirche, allein unter allen christlichen Gemeinschaften das reine Evangelium zu besitzen; sie rühmt sich des Charismas der Unfehlbarkeit, das sie befähige, ohne Irrtum und fremden Zusatz das *depositum fidei* von der Apostel Zeiten bis zur Gegenwart unverfälscht zu bewahren. Eine sorgsame und unparteiische Betrachtung ergibt, daß dieser Anspruch zu Recht und zu Unrecht besteht. Das Evangelium, wie es Jesus und die Apostel verkündet haben, ist in seiner Urform dem Katholizismus verlorengegangen und hat in der Form, in der es die religiösen Genien des 16. Jahrhunderts erneuern wollten, keinen Eingang finden können. Und doch leben und wirken die inneren Kräfte des Evangeliums im Katholizismus fort, freilich nicht in der reinen und ursprünglichen Gestalt, sondern in mannigfachen Verhüllungen und Trübungen, Umbildungen und Neugestaltungen. Das Evangelium ist nicht ein sichtbares Wesenselement neben anderen, es ist vielmehr eine geheimnisvolle Lebensmacht, die unsichtbar in dem großen Organismus wirkt, ohne ihn freilich ganz durchwalten zu können. Man kann es vergleichen mit den Wurzeln, die tief verborgen im Erdreich ruhen und mit dem Lebenssaft, der — nach außen hin nicht wahrnehmbar — einen mächtigen Baum durchströmt, freilich nicht in alle Äste und Zweige dringt; so mancher Zweig grünt nicht mehr und trägt keine Frucht, sondern ist verdorrt und abgestorben, weil ihm keine Kraft aus der Wurzel mehr zuströmt. Es ist eine reizvolle

Aufgabe, diesem verborgenen Wirken der evangelischen Grundkräfte im Katholizismus nachzugehen; es ist freilich auch die schwierigste Aufgabe in seiner Gesamtdarstellung, weil wir immer hinter die Erscheinung zurückgehen müssen. So oft entdecken wir evangelische Elemente unter ganz andersartigen äußeren Formen, welche die Reformatoren als unevangelisch scharf bekämpften.

Das Christentum war in seiner geschichtlichen Urform nichts anderes als Evangelium, d. h. frohe Botschaft vom nahenden Gottesreich. Wohl hatte diese Frohbotschaft ein reiches institutionelles Religionssystem zum Hintergrunde (vgl. o. S. 25 f.; 33 ff.). Aber sie selbst war ganz schlicht und einfältig und doch so universell und weit. Sie war so einfach, daß sie sich in zwei kurzen Sätzen aussprechen ließ: „Die Zeit ist erfüllet und das Gottesreich nahe herbeigekommen, kehret um und glaubet an die Frohbotschaft" (Mk. 1, 19). Der Inhalt des Evangeliums ist einzig und allein das Herannahen der vollendeten Gottesherrschaft über alle Mächte des Bösen: Sünde und Satan, Leid und Tod. Was kann es für eine freudigere Botschaft geben für die von Sünde und Leid gequälte Menschheit als das gänzliche Aufhören des physischen und ethischen Bösen? Diese Botschaft ist aber mit zwei Hauptforderungen verknüpft: πίστις und μετάνοια. Es gilt, die vergebende und erlösende Liebe des Vaters gläubig zu bejahen und voll Sehnsucht auf die Vollendung zu harren, auf den neuen Himmel und die neue Erde; und es gilt, sich ganz an dieses große Neue hinzugeben und ein neues Leben der dienenden und entsagenden, helfenden und schenkenden Liebe zu beginnen. Unverwandten Blickes schaut Jesus auf das „eine Notwendige", und mit klaren Worten verkündet er ohne Unterlaß dieses eine: „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit!" (Matth. 6, 33.) „Du sollst deinen Herrn und Gott lieben . . . und deinen Nächsten wie dich selbst!" (Mk. 12, 30 f.) Eine Konzentration sondergleichen ist Jesu Verkündigung eigen — „Ringet danach, einzugehen durch die enge Pforte" (Luk. 13, 24). Das θορυβάζεσθαι περὶ πολλά (Luk. 10, 41) lenkt den Blick von dem einen großen Ziel und der einen großen Aufgabe ab und hindert das Eingehen in das Gottesreich. Es ist das Einfachste und Schlichteste, was Jesus fordert — jeder Mensch kann es verstehen und jeder kann es vollbringen —, und es ist doch zugleich das Allergrößte und Allerschwerste; denn es verlangt den Einsatz des ganzen Menschen. Aber Jesus selbst und seine Sendboten haben denen,

welchen sie das Reich predigten, diesen ungeheuren Ernst und diese äußerste Entschlossenheit vorgelebt. Sie haben alles verlassen, Heimat und Familie, Hab und Gut, und arm und besitzlos ziehen sie umher, um den Menschen „Gottes Gericht und Liebe" (Luk. 11, 42) zu verkünden, um über die Satten und Reichen ein Wehe auszurufen, und um die Armen, die Hungernden und Dürstenden und die Barmherzigen selig zu preisen, um die Selbstgerechten ihrer Scheinheiligkeit zu überführen, und um den reuigen Sündern den Trost der Vergebung zu schenken, um den Kranken Befreiung von leiblicher Qual und den Besessenen Erlösung von dämonischer Knechtschaft zu bringen. „Er hat mich gesandt, zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu predigen den Gefangenen die Freiheit und den Blinden das Gesicht, zu heilen die zerstoßenen Herzen, zu verkünden das gnädige Jahr des Herrn" (Luk. 4, 18 f.) — das ist die Frohbotschaft Jesu, eine Frohbotschaft, die nicht nur in Worten, sondern ebenso in Werken besteht — *pertransiit benefaciendo* (Ap.-G. 10, 38); „wenn ich die Teufel austreibe mit dem Finger Gottes, dann eben ist das Gottesreich nahe herbeigekommen" (Luk. 11, 20). Die *vita evangelica*, das Leben und Wirken Jesu und seiner Boten, ist die in die Tat umgesetzte Frohbotschaft von Gottes richtender Gerechtigkeit und rettender Liebe.

Jesu Evangelium ist Evangelium vom Gottesreich[2]; das Reich, das unmittelbar nahe, ja, das in schwachen Keimen schon gegenwärtig ist, bildet den Brennpunkt des Lebens und Wirkens Jesu; auch die Botschaft von der Sündenvergebung ist für Jesus innerlich mit dem Glauben an die Nähe des Endreiches verknüpft. Der Inhalt des Evangeliums verschiebt sich aber im Glauben der Urgemeinde und des Paulus; der zentrale Gegenstand der Frohbotschaft ist nicht mehr das kommende Reich, sondern Jesus der Christus, der Gekreuzigte, Auferstandene und Erhöhte, der als Geist Wirkende, der berufene Richter beim nahen Ende. An die Stelle des εὐαγγελίζεσθαι τὴν βασιλείαν tritt das εὐαγγελίζεσθαι Χριστόν[3]; in Christus ist das Gottesreich bereits erschienen. Darum saugt der Christusgedanke den Reichsgedanken fast völlig auf (sogar das Wort vom Gottesreich begegnet uns nur sporadisch in der Apostelgeschichte wie im paulinisch-johanneischen Schrifttum). Christus

[2] Vgl. Mk. 1, 14; Mt. 4, 23; 9, 35; 13, 19; Lk. 8, 1; 9, 2; 16, 16.

[3] Vgl. die Stellen der Apostelgeschichte o. S. 45; Röm. 1, 16; 15, 19; 16, 25; 1. Kor. 9, 12; 2. Kor. 2, 12; 9, 13; Gal. 1, 7; Phil. 1, 27; 1. Thess. 3, 2.

ist die Offenbarung des göttlichen Lebens und der göttlichen Liebe. „Er ist für uns Gottlose gestorben" (Röm. 5, 6), „er hat sich für uns geopfert" (1. Kor. 5, 7); er ist der Versöhner zwischen Gott und Mensch, der Erlöser vom Gesetz und von der Sünde, der Mittler zwischen Schöpfer und Geschöpf. In ihm ist Weisheit und Freiheit, Gnade und Rechtfertigung, Friede und Seligkeit, Heiligung und Erneuerung, Auferstehung und ewiges Leben. Im „Ärgernis des Kreuzes" ist das Geheimnis der göttlichen Liebe und Gnade beschlossen. Der Glaube an den Gekreuzigten ist jene wunderbare Kraft, welche alle Heilsgüter vermittelt, ohne alle Werke des Gesetzes. Wer im Glauben an Christus und in heiligem Leben „untadelig" verharrt, der wird „am Tage des Herrn" mit ihm auferstehen und verherrlicht werden, Miterbe Christi werden und teilhaben an der ewigen Herrlichkeit des Vaters. Diese große Botschaft von der „Gnade Jesu Christi" ruft Paulus einer dem Tode geweihten Menschheit entgegen; „das helle Licht der Klarheit Christi" (2. Kor. 5, 14) strahlt einer in der Finsternis liegenden Welt auf — „die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber nahe herbeigekommen" (Röm. 13, 12). Christus ist der Weltenheiland, „vor dem sich beugen müssen alle Knie derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind" (Phil. 2, 10). Σὺν Χριστῷ, ἐν Χριστῷ, διὰ Χριστοῦ, εἰς Χριστόν müssen alle denken und leben, die ihm angehören und Anteil haben wollen an der kommenden Seligkeit. Paulus will nur „Christum kennen" (1. Kor. 2, 2); er ist „Christi Knecht" (Röm. 1, 1), „Botschafter an Christi statt" (2. Kor. 5, 28), Christus redet durch ihn (2. Kor. 13, 3), Christus ist sein Leben (Phil. 1, 21), die „Liebe Christi dränget" ihn (2. Kor. 5, 14). Das paulinische Evangelium ist so christozentrisch wie nur möglich, es ist nicht nur Evangelium v o n Christus, nein, Christus ist d a s Evangelium — Χριστὸς καταγγέλλεται (Phil. 1, 18). Dieses paulinische „Christusevangelium" ist in Inhalt und Sprache ein anderes als Jesu „Reichgottesevangelium", und es ist doch im tiefsten Grunde eins mit diesem; dem Christus ist der Bringer des Reiches, das Reich ist sein Reich, *regnum Christi* (Kol. 1, 13; vgl. 1. Kor. 15, 24), ja, er ist selbst das Reich, denn „in ihm wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig" (Kol. 2, 9); er ist der Kyrios, der Herrscher über Lebende und Tote. Der Reichgottesgedanke, der Jesu Seele ausfüllt, hat im Christusglauben des Völkerapostels eine völlig neue Fassung erhalten, aber in diesem paulinischen Christusevangelium

wirkt er mit ungebrochener Kraft weiter. Und wie die Verkündigung der Gottesherrschaft, so haben auch die beiden Grundforderungen Jesu: πίστις und μετάνοια durch Paulus ein neues Gewand erhalten. Der unerschütterlich feste und frohe Glaube, den Jesus verlangt, ist die treibende Kraft im antinomistischen Programm Pauli geworden; die radikale Sinnesänderung, auf die Jesus dringt, ist das neue Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit, das Paulus von jedem Christen fordert. Die tätige Liebe endlich, die nach Jesu Verkündigung entscheidend ist für das Eingehen ins Gottesreich, ist für Paulus die größte aller Tugenden. Kann es einen beredteren Dolmetsch von Jesu Liebesgebot geben als den Verfasser von Röm. 12 und 1. Kor. 13? Im christozentrischen Evangelium Pauli lebt das Köstlichste des Reichgottesevangeliums Jesu fort. Trotz der starken Komplizierung, welche die paulinische Gedankenwelt und Sprache gegenüber der schlichten Frömmigkeit und Verkündigung Jesu aufweist, trotz der gewaltigen katholischen Expansionskraft, welche der Religion des Völkerapostels eigen ist (vgl. o. S. 52 ff.), hat diese nicht jene Einfachheit, Klarheit und Konzentration eingebüßt, die das Wesen der Predigt Jesu ausmacht; mit einem Worte, sie ist evangelisch und kann darum trotz ihres Reichtums in einer einzigen Formel ausgedrückt werden: πάντα ἐν πᾶσιν Χριστός (Kol. 3, 11). Dasselbe gilt in noch höherem Maße vom johanneischen Evangelium. Es teilt mit dem paulinischen den christozentrischen Charakter, die Ersetzung des Reichgottesgedankens durch den Inkarnationsgedanken; und es hat doch die schlichte Doppelheit des Evangeliums Jesu — πίστις und ἀγάπη — nicht preisgegeben. Auch dieses Evangelium kann die Fülle seiner Gedanken noch in einer kurzen Formel zusammenfassen: „Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben" (Joh. 3, 36); „dabei wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe habt untereinander" (Joh. 13, 35).

Paulus und Johannes haben das Evangelium Jesu in seiner Einfachheit und seinem innersten Gehalt bewahrt. Dennoch steht bei ihnen die evangelische Schlichtheit und Kindlichkeit in lebendiger Spannung mit der katholischen Universalität, die alles religiös Wertvolle mit dem Evangelium verschmelzen will. Diese Spannung steigerte sich in der kommenden Zeit; die Komplizierung des Christentums schritt fort, das gesetzliche Element trat immer mehr hervor, die evangelischen Grundgedanken wurden immer stärker durch neu-

einströmende Ideen belastet und zurückgedrängt. Da geschah zum ersten Male in der Geschichte der christlichen Kirche das grandiose Schauspiel einer evangelischen Reduktion des Christentums. Marcion[4] schied in kühner Tat allen judaistischen Nomismus und alle kosmologische Metaphysik aus und machte die christliche Religion zu dem, was sie ursprünglich gewesen war, zu einer frohen Botschaft von Gottes rettender Gnade. Im Anschluß an den Römer- und Galaterbrief verkündete er das Evangelium vom „fremden Gott", der nicht gebietende und strafende Gerechtigkeit ist, sondern nur erlösende und beseligende Liebe. Christus ist die Offenbarung der überschwenglichen göttlichen Barmherzigkeit, er ist das Reich Gottes — *„in evangelio est dei regnum Christus ipse"*[5] — er hat die Menschheit durch seinen Tod von der Herrschaft des Weltschöpfers erlöst — ὁ θάνατος τοῦ ἀγαθοῦ σωτηρία ἀνθρώπων ἐγένετο[6] — und schenkt die Frucht dieser Erlösung allen, die an ihn glauben. Die πίστις wird zur Grundfunktion des Christenlebens; die Schrift (die Marcion durch willkürliche Heraushebung und Formung des lukanisch-paulinischen Schrifttums aus der überlieferten christlichen Literatur herstellt und an die Stelle des Alten Testaments setzt) wird zur göttlichen Urkunde der Erlösung. Zum ersten Male erhebt sich hier in schroffer „Antithese" eine biblisch-evangelische Frömmigkeit gegen die katholisch-universelle Form des Christentums; ruhend auf dem paulinischen Panchristismus, macht sie den Anspruch, das wahre, reine, ursprüngliche Christentum zu sein, frei von allen Zusätzen und Verderbnissen, ein Christentum, das nichts ist als eine Frohbotschaft voll wunderbarer Paradoxie, und eben darum absolut unüberbietbar: „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen, daß man gar nichts über das Evangelium sagen, noch über dasselbe denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann[7]."

Der Marcionitismus war die große evangelische Gegenbewegung gegen den werdenden Katholizismus im christlichen Altertum. Gewiß wollten alle Schismatiker und Häretiker, die sich von der Großkirche lossagten, die ursprüngliche Reinheit der christlichen Lehre

[4] Vgl. das o. S. 82 zitierte Werk von Harnack.

[5] Marcion bei Tertull. adv. Marcion, IV 33.

[6] Marcion bei Adamantin. Dial., II 38.

[7] Worte des Marcion, zitiert in einem syrischen antimarcionitischen Parabelkommentar. Harnack, a. a. O., 81.

und die ursprüngliche Heiligkeit der christlichen Kirche herstellen, aber sie alle ermangelten der entschlossenen Konzentration auf das Evangelium Christi. Die zweite große evangelische Opposition treffen wir erst im Mittelalter. Das Waldensertum[8] machte den kühnen Versuch, dem vollentwickelten Institutionalismus der römischen Kirche die Jüngerschaft Jesu und die apostolische *vita evangelica* als das wahre Christentum gegenüberzustellen. Für sie war jedoch das Evangelium nicht eine wundersame Gnadenoffenbarung, sondern ein heroisches Sittlichkeits- und Gemeinschaftsideal. Nicht die paulinische Verkündigung der Erlösung durch Christus, sondern die gewaltigen Imperative der *lex Christi*, der Bergpredigt und der Aussendungsrede, bildeten das Leitmotiv ihrer Predigt. Auf allen Besitz verzichtend, in buchstäblicher *imitatio* die Gebote Jesu erfüllend, zogen diese *pauperes catholici* durch die Lande, allenthalben zur Buße und zur Sinnesänderung aufrufend. Dem reichen und pomphaften Kult der Kirche stellten sie das schlichte Vaterunsergebet Jesu gegenüber, dem hierarchisch-sacerdotalen Kirchenamt die Laienpredigt der Armen. Die Bibel, die höchste Autorität, auf die sie sich beriefen, wurde durch sie zum Volksbuch. In einer Zeit, da die äußere Kircheninstitution und das Papsttum zur höchsten Kraftentfaltung gekommen waren, verkündeten sie eine biblische Religion, weckten sie urchristlichen Opfergeist und urchristliche Liebe.

Das Waldensertum bedeutete eine machtvolle Erneuerung des apostolischen Lebens. Aber seine Auffassung vom Evangelium war zu gesetzlich-moralistisch, als daß man hier von einer vollen Wiederbelebung des urchristlichen Evangeliums reden könnte. Alle apostolischen Strömungen des späteren Mittelalters, die vom Geiste der waldensischen Brüder beeinflußt waren, Wicliffie und Husitismus, gewannen nicht den Zugang zum Herzen des Evangeliums, das doch erstlich eine Frohbotschaft von Gottes Gnade war. Die „Entdeckung des Evangeliums" war die Tat des größten reformatorischen Genius, Luthers[9]. In seiner religiösen Grundauffassung ist er dem Marcion

[8] Vgl. zum Folgenden H. Böhmer, RE XX 799 ff.

[9] Vgl. die besten unter den neuesten Luthermonographien: N. Söderblom, Melankoli och humor och andra Lutherstudier, Stockholm 1919; K. Holl, Gesammelte Aufsätze, I, Luther, Tübingen 1921; Robert Will, La liberté chrétienne, Etude sur le principe de la piété chez Luther, Straßburg 1922; Hermann Bechmann, Evangelische und katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert, dargestellt an Martin Luther und Teresa di Jesu, München 1922.

geistesverwandt und überragt ihn doch an religiöser Kraft und Leidenschaft. In der persönlichsten Sündennot, im heißesten Verlangen nach Gerechtigkeit schloß ihm ein Pauluswort die Pforte der Heilsgewißheit auf: *„Justus autem ex fide vivit"* (Röm. 1, 17). Δάμμι ποῦ στῶ καὶ τὰν γᾶν κινάσω πᾶσαν — so konnte er mit dem Altmeister der Geometrie sagen. Jenes Pauluswort wurde ihm zum archimedischen Punkt, von dem aus er das ganze traditionelle Christentum aus den Angeln hob. In der antinomistischen Rechtfertigungslehre des Völkerapostels fand er den Schlüssel zum innersten Geheimnis des Christentums: zu Gottes schenkender, vergebender und beseligender Liebe. Der menschgewordene Christus wird ihm zum „Spiegel des väterlichen Herzens Gottes" (Weim. 30 I, 192), in ihm schaut er den Gott, der „außer ihm", „ein fressend und verzehrend Feuer" ist, als „lauter Wohltätigkeit" und Barmherzigkeit, als einen „Abgrund ewiger Liebe", als einen „reichen, quellenden, ewigen Born aller Gnaden und Gaben (E. 19, 368; 46, 62; 47, 357). Der kindliche Glaube, der, verzichtend auf alles Eigenkönnen und Eigentun, sich ganz dieser ewigen Liebe in die Arme wirft, öffnet dem Menschen den Himmel, er macht ihn selig inmitten einer Welt der Sünde Not, trotzig wider eine Welt von Teufeln. *Sola fides,* — der Glaube allein bewirkt das große Wunder; aus einem verzweifelten Gemüt schafft er ein frohes und starkes Herz; einem zerbrochenen Gewissen schenkt er Leben und Seligkeit. *Sed fides nusquam sola;* die unendliche Liebe, die der Mensch als unverdientes Gnadengeschenk von Gott empfangen hat, kann er nicht untätig behalten, er muß sie weitergeben in unermüdlicher Arbeit an den Brüdern. Der Glaube gebiert ohne Unterlaß die Werke der Liebe; aus der Seligkeit des Herzens fließt die grenzenlose Liebe zu den Brüdern, die trägt und hilft, opfert und schenkt, tröstet und verzeiht. Nicht um den Himmel zu erwerben, muß man Werke tun — nein, man muß den Himmel schon haben und selig sein, ehe man ein gutes Werk vollbringt (Erl. 7^2, 174). Dem Ewigen selbst kann der Mensch nichts Gutes tun, er kann ihm nur danken und ihn preisen für seine unergründliche Liebestat. Aber im Nächsten, da soll ihm der Mensch die große Dankesschuld abtragen. „Gott bedarf unser Werk und Wohltat nicht, sondern hat uns damit zu unserm Nächsten gewiesen, daß wir demselben tun, was wir ihm tun wollten . . .; (im Nächsten), da soll man Gott finden und lieben, da soll man ihm dienen und Gutes tun . . ., daß also das Gebot von der Liebe Gottes ganz und gar in

die Liebe des Nächsten gezogen ist" (Erl. 8, 65 f.). *Vidisti fratrem tuum, vidisti Dominum tuum* — dieser Grundgedanke Jesu (vgl. o. S. 432 f.) erwacht in Luthers Glaubensfrömmigkeit zu unerhörter Lebendigkeit. „Glauben und lieben", unerschütterlich gewiß sein der göttlichen Liebe und in dieser Gewißheit unermüdlich Liebe erweisen den Brüdern — darin erschöpft sich für Luther das christliche Leben. Diese Gewißheit aber schenkt ihm allein das Evangelium von Christus. Das durch das Gesetz zerschmetterte und der völligen Ohnmacht überführte Gewissen wird durch das Evangelium von Gottes Liebe wieder aufgerichtet. „Darum heißt Evangelium auf deutsch eine süße, gute, gnädige Botschaft, die ein betrübt, erschrocken Herze erfreut und erhebt", „eine Predigt von Gottes Gnade und Barmherzigkeit" (Erl. 7^2, 155; 51, 326). „Die Summa des Evangelii ist die: wer an Christum gläubet, dem sollen seine Sünden vergeben sein" (Erl. 11^2, 169). In der Schrift ist beides enthalten: Gesetz und Evangelium, Gottes gebietendes und drohendes Wort, aber ebenso sein verheißendes und tröstendes. Weil aber das Gesetz nur vorbereitende Bedeutung hat, darum ist das Evangelium von der Sündenvergebung der eigentliche Inhalt des Alten und Neuen Testaments. Vom Protevangelium der Genesis an zieht sich die Zusicherung des göttlichen Gnadenwillens mit wechselnder Klarheit durch das ganze alt- und neutestamentliche Schrifttum; am machtvollsten und hellsten bricht es hervor aus dem Liede des Deuterojesaia, aus dem Psalter, aus dem Johannesevangelium, aus dem Römer- und Galater- und dem ersten Petrusbrief. So wird die ganze Schrift zu einem wunderbaren „Trost- und Gnadenbuch", zu einem Evangelium (Erl. 7^2, 61; 63, 8), hinter dem alle kirchliche Tradition und Institution versinken muß. Das in der Schrift enthaltene göttliche Wort muß deshalb laut verkündet werden, verstärkt und besiegelt durch das Sakrament, das *verbum visibile;* denn auch dieses ist nichts anderes denn ein anschauliches Zeichen für das unfaßliche Wunder der schenkenden und vergebenden Liebe Gottes. Wo in Wort und Sakrament Gottes Liebe den Menschen gepredigt und Gottes Trost den verwundeten Gewissen verkündet wird, da ist die Kirche Christi; und wo Menschen in demütigem und frohem Glauben das Evangelium bejahen, da ist Gottes Reich angebrochen. Evangelium und Schrift, Wort und Sakrament, Glaube und Gebet, Liebestat und Opfer, Kirche und Gottesreich — sie alle sind nur Erscheinungen des einen überschwenglichen Geheimnisses von Gottes in Christo offenbarer Liebe.

Durch Luther hat das Christentum wieder jene wunderbare Einfachheit erlangt, die es in seiner Urform, im Evangelium Jesu, besaß; es war wiederum geworden, was es in seinem Ursprunge war, eine Frohbotschaft, eine Gnadenbotschaft. Luther brachte eine Umwertung aller Werte. Alle Formen des überlieferten Christentums, die er beibehielt, wurden für ihn nur Ausdrucksmittel und Transparente des einen Großen, das ihm persönlich Rettung geworden war, des Evangeliums. Dieses von Luther erfaßte Evangelium war weder mit dem paulinischen Christusevangelium noch auch mit dem Reichgottesevangelium Jesu völlig identisch. Der Panchristismus und Antinomismus, den ihm Paulus bot, erleichterte Luther nur die Erfassung des Evangeliums; die Formel von der „Rechtfertigung allein aus dem Glauben" zeigte ihm nur den Weg und gab ihm eine unanfechtbare biblische Rückendeckung. Aber in seiner religiösen Grundauffassung steht Luther (ohne es zu ahnen) Jesus von Nazareth näher als dem Völkerapostel, dessen komplexer geistiger Habitus bereits wesentlich katholisch ist. Luthers Lieblingsformel vom „Gläuben und Lieben" ist in der Tat die zutreffendste Zusammenfassung von Jesu Grundidee. Jesu Liebe zu den Gesetzlosen, sein Protest wider die Werkgerechtigkeit, seine Botschaft an die Zöllner und Huren, sein Appell zum bergeversetzenden Glauben, seine ungestüme Gebetszuversicht, seine unerbittliche Forderung der tätigen Bruderliebe — alle diese Wesenselemente der Predigt Jesu kehren in Luthers Christentum wieder. Freilich bestehen auch bedeutsame Unterschiede zwischen Jesu und Luthers Evangelium. Der Reichgottesgedanke ist bei Luther seines universal-eschatologischen Charakters entkleidet und auf die Sphäre der inneren Gnadenerfahrung beschränkt; der zu den monastischen Idealen hindrängende asketische Heroismus Jesu ist abgeschwächt und umgedeutet; die unendliche religiöse Weite Jesu ist eingeengt durch den paulinischen Panchristismus; die konservative Pietät Jesu gegenüber dem traditionellen Religionssystem, die in seiner souveränen inneren Freiheit wurzelt, ist preisgegeben — Luther ist zum wilden Stürmer wider die alte Kircheninstitution geworden, zum rechthaberischen und unduldsamen Feind aller religiös Andersdenkenden, zum getreuen Anwalt einer gutbürgerlichen Sozialethik, zum ergebenen Fürstendiener. Derselbe Genius, der wie kaum ein anderer in der Geschichte der christlichen Religion das Tiefste und Zarteste in Jesu Frömmigkeit zu verdolmetschen wußte, steht ob seiner furchtbaren intellektuellen Enge und

seiner maßlosen Leidenschaft tief unter Jesus. Manch dunkler Schatten liegt über seinem Leben und Lehren, manches Unchristliche belastet seine Persönlichkeit und seine Verkündigung. Und doch, wenn anders die wahre Jüngerschaft Jesu nicht in Fehlerlosigkeit und Korrektheit besteht, sondern in der Kraft des Lebens und der Liebe, dann ist Luther einer der größten Jünger Jesu gewesen; und wenn anders Glaube und Liebe den Kern des Evangeliums Jesu ausmachen, dann ist Luther einer der besten Verkünder seines Evangeliums gewesen.

Luther hat durch seine gewaltige Reduktion das Christentum aus einer komplexen zu einer einfachen Größe gemacht. Aber das „Evangelium", das er durch diese Vereinfachung herausstellte, war dem Evangelium Jesu und von Jesus nicht völlig adäquat; bestimmte Momente in diesem waren in allzu einseitiger Weise auf Kosten anderer hervorgehoben. Mit innerer Notwendigkeit traten darum neben Luthers Auffassung des „evangelischen Christentums" andere Auffassungen, welche die von Luther vernachlässigten Elemente der Predigt Jesu und seiner Apostel in den Vordergrund rückten. Die größte unter diesen Konzeptionen, die einzige Luther ebenbürtige, ist die Calvins[10]. In ihm kommt die Reichgottesidee Jesu, die bei Luther fast ganz in der Erfahrung der Sündenvergebung aufging, mit überwältigender Kraft zum Durchbruch. Der ewige Gott, die unnahbare Majestät, fordert Ehre und setzt im Kampf mit den Mächten des Bösen seine Ehre durch. „Er hat die Welt nur zu dem Zweck geschaffen, daß sie ein Schauplatz seiner Ehre werde[11]"; er hat Christus die Herrschaft über die Welt anvertraut, auf daß er sie der Vollendung entgegenführe; das Weltgericht ist die Besiegelung der *gloria Dei*. Für den Menschen gibt es nichts Größeres und Heiligeres, als in der „heiligen Gemeinde", der kleinen Schar der ihm „Geweihten", für seine Ehre und seinen Sieg zu streiten, ihm ganz sich hinzugeben, ihm in Ehrfurcht und Gehorsam zu dienen, alles ihm zu opfern und tapfer auszuharren bis ans Ende. Die *militia Christi* ist die Aufgabe eines jeden Christen, das *regnum Christi* das hohe Ziel, an dessen Verwirklichung ein jeder „Erwählte"

[10] Beste Monographie über Calvins Frömmigkeit von Karlfried Fröhlich, Die Reichsgottesidee Calvins, München 1922; vgl. auch die lichtvollen und tiefdringenden Ausführungen über den Calvinismus von E. Tröltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen, Tübingen 1912, 605—794.

[11] Corp. Ref. 36, 294.

mitarbeiten muß. Ein grandioses Ideal, unmittelbar strömend aus der Glut des alttestamentlich-prophetischen und urchristlichen Reichgottesgedankens, tritt uns in Calvins Lebenswerk gegenüber. Diese gewaltige Botschaft ist gewiß kein „Evangelium", keine Frohbotschaft wie Luthers Predigt; trotz aller einzelnen Berührungen mit Luthers Rechtfertigungs- und Gnadenlehre ist der Calvinismus etwas Grundverschiedenes vom Luthertum. Und doch lebt auch in ihm, freilich in unerhörter Energie und Einseitigkeit, etwas vom innersten Geiste Jesu. Wie nie vorher oder nachher in der Geschichte der christlichen Religion ist im Calvinismus Jesu Reichgottesgedanke konkrete Wirklichkeit geworden. Die ganze Welt — Arbeit, Kultur, Gesellschaft und Staat — wird unter Gottes heiligen Herrscherwillen gebeugt; ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν (1. Kor. 15, 28), dieses Wort muß man als Motto über Calvins Christentum setzen.

Wie Luther, so hat auch Calvin ein Moment bzw. bestimmte Momente der Predigt Jesu herausgehoben und mit der Glut und Kraft des religiösen Genius zum Prinzip einer machtvollen evangelischen Antithese wider das komplexe Gebilde des katholischen Christentums gemacht. Aber auch diese Reduktion war einseitig und vermochte trotz aller innigen Berührung nicht das Evangelium Jesu in seiner vollen Ursprünglichkeit wiederherzustellen. Ja, nicht einmal durch die Addition der beiden reformatorischen Haupttypen, des Luthertums und Calvinismus, kann dieses Evangelium in seiner Ganzheit hergestellt werden. Weil aber das reformatorische Christentum den Drang in sich hatte, die ganze Fülle des Lebens, die im urchristlichen Evangelium beschlossen ist, zu entbinden, darum mußte es sich noch in einem dritten Typus ausprägen, den das protestantische Sektentum, der religiöse Liberalismus und der christliche Sozialismus in mannigfachen Abstufungen und Schattierungen darstellen, im „Bergpredigt-Christentum". Wie im Waldensertum des Mittelalters, so wird hier — obgleich stets in anderer Weise und in anderem Umfange — die *lex Christi*, das ethische Ideal Jesu, zum Kriterium des evangelischen Christentums. Das Sektentum, allen voran das Täufertum, sucht die großen sittlichen Imperative Jesu in einer kleinen, weltabgesonderten Gemeinde zu verwirklichen; der liberale Protestantismus sucht im Lichte der Bergpredigt die großen Kulturaufgaben der Gegenwart zu lösen; der christliche Sozialismus endlich sucht Jesu Gebot der Bruderliebe zum Grundstein einer neuen Gesellschaftsordnung zu machen, in welcher die Klassen-

unterschiede und Klassenkämpfe ebenso beseitigt sind wie die kriegerischen Auseinandersetzungen der Nationen. Auch dieser dritte Typus des Protestantismus — das alte und neue „Bergpredigt-Christentum" — bringt eine Seite des Evangeliums Jesu zu ihrem Recht, mag er auch an religiöser Lebendigkeit hinter dem ursprünglichen Luthertum und Calvinismus weit zurückbleiben.

Das evangelische Christentum ist eine einfache, aber keine eindeutige Größe; es tritt uns in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungsformen entgegen, die teilweise einander vollkommen konträr sind — man denke an Luthers *sola fides* und die *lex Christi* der Sekten; in keiner seiner späteren Formen fällt es mit dem urchristlichen Evangelium zusammen. Wenn wir darum von „Evangelium" und „evangelischer Frömmigkeit" reden, so müssen wir uns immer genau vergegenwärtigen, welche Form, welchen Typus von evangelischem Christentum wir im Auge haben, das urchristliche, das reformatorische oder das moderne, das synoptische oder das paulinische, das lutherische oder das calvinische, das sektiererische oder das soziale. Und wenn wir das „evangelische Christentum" innerhalb des Katholizismus aufdecken wollen, so kann unsere Fragestellung keine andere sein als die: Wie prägen sich im katholischen Frömmigkeitsleben die verschiedenen evangelischen Motive und Ideen aus? In welcher Weise kommt im Katholizismus das Evangelium Jesu, Pauli, der Reformatoren und Sekten zur Geltung?

Die Urform des Evangeliums, die Botschaft vom Gottesreich, lebt im Katholizismus in doppelter Umbildung weiter. In der Vorstellung Jesu und der ältesten Gemeinde ist das Reich Gottes eine übersinnliche wie sinnliche Größe: es ist die absolute Transzendenz, die Übernatur, die Wunderwelt; und es ist doch nicht ein jenseitiger Bezirk, sondern eine lebendige Kraft, welche die diesseitige Welt durchdringt und umschafft. Im katholischen Denken hingegen ist diese Doppelheit auseinandergerissen. Das Gottesreich ist einmal gänzlich übersinnlich gefaßt als das ewige Leben im Jenseits, das andere Mal ganz konkret als die äußere Institution der Kirche auf Erden. Das ewige Leben bedeutet für die katholische Frömmigkeit etwas Ähnliches wie für die urchristliche das eschatologische Gottesreich. Die *vita aeterna*[11b] ist für den einzelnen wie für die Gesamt-

[11b] Engelbert Krebs, Was kein Auge gesehen, Die Ewigkeitshoffnung der Kirche nach ihren Lehrentscheidungen und Gebeten. Freiburg 1921[5].

heit das höchste Ziel alles Strebens und Sehnens; das kirchliche Credo endet im Bekenntnis des ewigen Lebens: *et vitam aeternam, Amen;* die Gebete der Kirche gipfeln im Ewigkeitsgedanken — *qui vivit et regnat per omnia saecula saeculorum.* Die Sakramente sollen die menschliche Seele zubereiten für das ewige Leben — *corpus Domini Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam* — so lautet die Spendeformel der Kommunion. Darum muß alles *sub specie aeternitatis* betrachtet werden. Wer auf die Herztöne der katholischen Frömmigkeit lauscht, der gewahrt immer wieder jene eschatologische Stimmung, von der Jesus und seine Jünger erfüllt waren. Was ist das bei allen Totenmessen gebetete *Dies irae* anderes als die immer erneuerte urchristliche Ankündigung: „Der Menschensohn wird auf den Wolken kommen mit großer Macht und Herrlichkeit" (Mk. 13, 26); was das *mortem cotidie ante oculos suspectam habere* der katholischen Frommen (s. o. S. 473) anders als die Erfüllung der großen Mahnung Jesu: „Wachet und betet, denn ihr wisset nicht, wann es Zeit ist" (Mk. 13, 33)? Was ist die von allen Kanzeln kommende Predigt von den vier letzten Dingen (Tod, Gericht, Himmel, Hölle) anders als das Echo des urchristlichen Weckrufes: „die Zeit ist nahe", „es ist nahe vor der Tür" (Apk. 1, 3; Mk. 13, 33)? Jesu Botschaft vom nahen Endreich und sein Appell zur ετάνοιαμ lebt im Katholizismus, wenn auch in individualisierter Form, weiter; mag auch das große Weltgericht fern sein, das besondere Gericht, das jeder Seele unmittelbar nach dem Tode wartet, ist in nächster Nähe, und „niemand weiß Tag noch Stunde" (Mk. 13, 32). Jener tiefe Ernst, der aus Jesu großer eschatologischer Rede spricht, redet aus der katholischen Volksfrömmigkeit und Mystik nicht minder wie aus der katholischen Liturgie und Katechese. Doch nicht nur die transzendente, sondern auch die immanente Seite des urchristlichen Reichgottesglaubens kommt im katholischen Denken und Leben zur Geltung. Die Kirche ist dem gläubigen Katholiken das sichtbare Gottesreich auf Erden; die großen Genien des abendländischen Katholizismus, ein Augustin und Gregor der Große, haben die Kirche — und zwar die institutionelle — schlankweg mit dem Gottesreich identifiziert (s. o. S. 99, 109). Sie ist ihnen die *civitas Dei,* hoch erhaben über alle Formen der *civitas terrena.* Alle jene Merkmale, welche der urchristliche Glaube dem ewigen Gottesreich beigelegt hat, wurden auf die empirische Kirche übertragen. Der Stolz und die Zuversicht, mit welcher der

fromme Katholik von der Kirche, ihrer Unfehlbarkeit, Unzerstörbarkeit und Heilsnotwendigkeit spricht, ist ein Reflex jenes urchristlichen Glaubens, der in der Gemeinde Christi die Antizipation des ewigen Gottesreiches schaute: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es ist eures Vaters Wille, euch das Reich zu geben" (Luk. 12, 32). Auch der Missionseifer, der die katholische Kirche bis zum heutigen Tage erfüllt, ist ein Stück urchristlichen Reichgottesglaubens; es gilt, das Gottesreich auf dieser Erde auszubreiten, und man breitet es aus, indem man immer neue Seelen für die Kirche gewinnt — *da mihi animas, caetera tolle.* Das Wort des Auferstandenen: μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη (Mt. 28, 19) ist zur Losung der katholischen Mission unter den nichtchristlichen Völkern aller Erdteile[12] geworden. Der äußeren Mission geht die innere zur Seite; ein jeder Christ ist zur Arbeit am Gottesreich verpflichtet. Unter dem Namen des „Laienapostolats", des „Männer- und Frauenapostolats" lebt gerade im heutigen Katholizismus der urchristliche Eifer, Gottes Reich zu verkünden und auszubreiten und so Jesu großen Missionsauftrag an die ausziehenden Jünger in die Wirklichkeit umzusetzen: „Prediget und sprecht: das Himmelreich ist nahe herbeigekommen; machet die Kranken gesund, reiniget die Aussätzigen, wecket die Toten auf, treibet die Teufel aus" (Mt. 10, 7 f.).

Das Korrelat des Gottesreiches ist in Jesu Vorstellung das Satansreich. Dieser gegenwärtige Äon steht unter der furchtbaren Herrschaft des Teufels, des „Fürsten dieser Welt". Aber die Gottesherrschaft hat bereits begonnen, der „Starke ist gefesselt" (Mk. 3, 27), „der Satan wie ein Blitz vom Himmel gestürzt" (Luk. 10, 18). Darum vermag der mit Gottes Kraft Erfüllte Satans Heerbann zu entwaffnen. Die Befreiung der Menschen aus den dämonischen Gewalten gehört zur Verkündigung des Evangeliums; denn mit jeder Dämonenaustreibung gewinnt das Gottesreich an Boden, wird das Teufelsreich zurückgedrängt. Jesus lebt in der Vorstellung vom Kampf zwischen Gott und Satan; er ist im Besitz des Charismas der Dämonenaustreibung, und auch seinen Jüngern teilt er diese Vollmacht mit. Der ganze Realismus dieser Vorstellungswelt hat sich im Exorzismus der katholischen Kirche erhalten (s. o. S. 232 ff.). So primitiv und abergläubisch auch diese religiöse

[12] Literatur über die katholische Mission im Kirchlichen Handlexikon, II 986 f., sowie in der Zeitschrift für Missionswissenschaft, herausgegeben von Schmidlin.

Welt den aufgeklärten modernen Geistern erscheinen mag, es ist die Welt, in der Jesus heimisch ist[13], es ist ein Stück „evangelisches Christentum", das der Katholizismus mit derselben Treue bewahrt hat wie die Genien der Reformation.

Wie der Reichgottesgedanke Jesu, so ist auch seine Botschaft von der sündenvergebenden Liebe des Vaters im katholischen Christentum nie erstorben. Durch alle legalistischen und juridischen Hüllen des Bußsakraments hindurch leuchtet hell die Sonne des „Evangeliums" von der vergebenden Gnade Gottes; durch die selbstbewußte priesterliche Formel: *ego te absolvo a peccatis tuis* klingt dem Sünder, wenn auch gedämpft, Jesu trostvolle Zusicherung entgegen: „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben" (Mk. 2, 6), „gehe hin und sündige hinfort nicht mehr" (Jo. 8, 11). Wie das Kirchengebot der jährlichen Beichte immer wieder sündigen Menschen Jesu Mahnung: μετανοεῖτε zuruft, so verkündet die Absolution immer wieder Jesu Trostworte: „Gehe hin in Frieden" (Luk. 7, 50; 8, 48). Für so manchen katholischen Christen ist die sakramentale Beichte eine Heimkehr des verlorenen Sohnes zum Vater geworden. Vielleicht blüht gerade im Bußwesen der römischen Kirche — obgleich unter vielerlei Unkraut (vgl. o. S. 253 ff.) — die Wunderblume des evangelischen Christentums am allerschönsten.

Im Bußsakrament schimmert Jesu Gottesgedanke durch. *Abba*, Vater, in diesem Gebetsworte hat Jesus das tiefste Geheimnis der göttlichen Liebe ausgesprochen. Aber es ist merkwürdig, daß — trotz des häufigen Vaterunserbetens — dieses wundersamste unter allen Symbolen der Gottheit im Katholizismus sich nicht einbürgern konnte. Der mit diesem Symbol bezeichnete Gottesgedanke lebt vielmehr in der katholischen Frömmigkeit in einer doppelten Umbiegung fort: im Glauben an den eucharistischen Heiland und an die Gottesmutter. Der im Tabernakel weilende Christus ist der katholischen Mystik das geworden, was für Jesus selbst der Vater war, die offenbar gewordene unendliche Liebe (s. o. S. 531 ff., 548 ff.). Die Volksfrömmigkeit aber hat in der Gestalt der Madonna das gefunden, was Jesus in der Botschaft vom Vater verkündete (s. o. S. 183 ff.). Sie ist die *mater misericordiae*, die Mutter der Liebe, die gütige, die milde, die süße Jungfrau, die den Menschenkindern nur Gutes tut.

[13] Vgl. die glänzenden mit beißender Ironie geschriebenen Ausführungen von George Tyrrell, Le christianisme à la croisée des chemins, Paris 1910, S. 88 f.

Sie weist keinen Bittenden von sich und nimmt sich eines jeden Bedrängten an. Dieselbe kindliche Gebetszuversicht, die Jesus zum Vater hegt, hat die katholische Volksfrömmigkeit zur Gottesmutter. „Bittet, so wird euch gegeben, suchet, so werdet ihr finden, klopfet an, so wird euch aufgetan" (Mt. 7, 7) — von diesem Jesuswort ist auch das katholische Volk ganz durchdrungen, es pocht nur nicht beim himmlischen Vater an, sondern bei der himmlischen Mutter. Von ihrer Fürbitte erhofft es nicht nur Hilfe in allen möglichen leiblichen Nöten, sondern auch Besänftigung des göttlichen Zornes, Vergebung der Sünden und Errettung im Gericht. „Daß sie uns Gott versöhne, des ist sie mächtig"; „sühne den furchtbaren Richter uns du", „ach, bitte deinen Sohn, daß er uns verschone", „hilf mir Barmherzigkeit bei Gott erwerben" — so singen und beten die frommen Madonnenverehrer[14]. In eigentümlicher Weise ist in diesem Bilde der fürbittenden Madonna das Geheimnis der göttlichen Liebe ausgedrückt. Das Göttliche selbst erscheint als fordernde und strafende Gerechtigkeit, als verzehrende ὀργή, eine menschliche Fürbitterin hingegen als Verkörperung der schenkenden Huld und verzeihenden Liebe. So fremdartig dieses Bild auch beim ersten Anblick anmuten mag, es besagt doch dasselbe, was Jesus in der Parabel vom verlorenen Sohn und Paulus im λόγος τοῦ σταυροῦ ausdrückt. Alle diese drei Bilder suchen die Einheit von κρίσις und ἀγάπη im Vorgang der Vergebung und Rechtfertigung auszusprechen; das vollkommenste und älteste Bild ist Jesu Gleichnis, das unvollkommenste und jüngste die Madonnenvorstellung. Die Unvollkommenheit — das „Unevangelische" — der Madonnenvorstellung liegt darin, daß primär nicht das Göttliche selbst, sondern ein halbgöttliches Zwischenwesen Träger der vergebenden Liebe ist. Aber wir dürfen nie vergessen, daß die Gestalt der *advocata nostra* genau so wie das Bild des Gekreuzigten und die Parabel Jesu nur ein Gleichnis ist und *omne simile claudicat.* Aber das *ineffabile* der Gnadenmitteilung, das sie meinen und das sie auszusprechen suchen, ist eines und dasselbe. Der beschränkte Fanatismus theologischer Doktrinäre (katholischer wie protestantischer) wird gewiß niemals den vorstellungsmäßigen Symbolismus und die sachliche Identität dieser drei Bilder zugeben können; doch zahllose fromme Herzen haben im Bilde der Madonna dasselbe göttliche Geheimnis erschaut, das ande-

[14] Laudate (vgl. o. S. 202, A 41), Nr. 139 ff.

ren in Christi Kreuz und wieder anderen in Jesu Gleichnis aufgegangen ist. Auch der Madonnenkult ist zum Übermittler evangelischer Zuversicht und evangelischen Vertrauens geworden. Jesus selbst würde so manchen kindlichen Madonnenverehrer mit denselben Worten auszeichnen wie den heidnischen Hauptmann; „Wahrlich, ich sage euch, solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden" (Mt. 8, 10).

Jesu Botschaft vom Anbruch des Gottesreiches und von der Liebe des Vaters lebt in mannigfachen Umbildungen und Medien in der katholischen Frömmigkeit weiter. Aber auch sein großes Gebot der dienenden Liebe ist von den katholischen Frommen verwirklicht worden. Jesu hehrer Gedanke, daß jeder Liebesdienst an einem notleidenden Bruder ein Dienst am messianischen Könige sei, ist zum Leitmotiv katholischer Caritas[15] geworden (vgl. o. S. 460). Die Geschichte der christlichen Liebestätigkeit zeigt, daß auch in der katholischen Kirche das höchste Kriterium der Jesusjüngerschaft nie vergessen war. Mag auch der Lohngedanke die Reinheit des Liebeswirkens oft getrübt haben, der Umstand, daß Jesus selbst das Lohnmotiv in seiner Predigt — zum mindesten als pädagogisches Hilfsmittel — gebrauchte, verleiht auch der „um Gotteslohn" vollbrachten Liebestat ein christliches Gepräge. Die Heroen der katholischen Caritas freilich — von der heiligen Elisabeth und Katharina angefangen bis zu Vinzenz von Paolo und Don Bosco — dienten ihren Brüdern nicht um des himmlischen Lohnes willen, sondern aus reiner Gottesliebe. Das Ziel ihres Liebeswirkens war nicht die persönliche Seligkeit, sondern die *perfectio caritatis* (vgl. o. S. 441).

Wie das Liebesgebot Jesu, so hat auch sein Ruf zur Nachfolge in der Reichgottespredigt immer wieder begeisterte Jünger erweckt. „Und sie verließen alles und folgten ihm nach" (Luk. 5, 11), dieses Wort des Evangeliums ist an den vielen Wahrheit geworden, die Haus, Besitz und Familie verließen, um als arme Nachfolger des armen Meisters den Brüdern die Botschaft vom Gottesreich in Wort und Werk zu verkünden. Das monastische und franziskanische Leben ist ein Stück *vita apostolica*, ein Stück „evangelisches Christentum"; die Ideale der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, welche das katholische Mönchtum sich zur Regel gemacht hat, sind *consilia*

[15] Literatur Kirchliches Handlexikon, I 343; Ratzinger, Geschichte der Armenpflege, 1894²; Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche, im Mittelalter, seit der Reformation, 3 Bde., 1882—1890; E. Tröltsch, Soziallehren der christlichen Kirche 134 ff.

evangelica im buchstäblichen Sinne des Wortes, wenn anders die Botschaft Jesu von Nazareth — und nicht die reformatorische Predigt des 16. Jahrhunderts — die Urform des Evangeliums darstellt (vgl. o. S. 442 f.).

So lassen sich alle Elemente des Reichgottesevangeliums Jesu im Katholizismus wiederfinden, das reinste und höchste freilich, Gottes sündenvergebende Liebe, nur in starker Verkrustung und Verhüllung. In gleicher Weise läßt sich auch das paulinische Christusevangelium in allen seinen Hauptbestandteilen im katholischen Kult- und Frömmigkeitsleben aufzeigen. Der Panchristismus, die Idee des in der Gemeinde fortlebenden Christus, die große heilsgeschichtliche Konzeption und die zentrale Bedeutung des Kreuzestodes Christi — all das offenbart sich hier noch viel deutlicher als die verschiedenen Gedanken des Evangeliums Jesu. Mit dem paulinischen Evangelium teilt der ganze Katholizismus — Dogma, Verfassung, Kult und Mystik — den streng christozentrischen Charakter. Christus gilt als der Offenbarer der im Dogma niedergelegten göttlichen Wahrheit, als der Stifter der kirchlichen Organisation, der Hierarchie wie der Sakramente; Christus ist der Mittelpunkt des ganzen Kultlebens, er ist die Sehnsucht der individuellen Frömmigkeit. Die Kirche gilt in allen ihren wesentlichen Bestandteilen als unmittelbare Schöpfung Christi; alle dogmatischen Lehren, alle hierarchischen Ämter, alle sakramentalen Heilsmittel werden auf seine ausdrückliche Anordnung zurückgeführt. Alle priesterlichen und bischöflichen Vollmachten stammen aus seiner Hand, alle sakramentalen Gnaden strömen aus dem Segensquell seines Kreuzestodes[16]; alle liturgischen Gebete werden durch ihn zum ewigen Vater emporgesandt — *per Dominum nostrum Jesum Christum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus, per omnia saecula saeculorum.* Alle göttlichen Segnungen werden durch ihn den Gläubigen vermittelt, es gibt keinen Gottesumgang, außer „in, mit und durch Christus"; darum betet der Priester täglich beim Meßopfer in der alten liturgischen Formel[17]:

[16] Außer den o. S. 120 angeführten Äußerungen des Thomas von Aquino vgl. S. Th. III, q. 63 a. 3; 62 a. 4: „Totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi." „Virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivatur."

[17] Vgl. „Das Gebet", 2.—4. Aufl., S. 463 ff.

„Per quem haec omnia semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis, per ipsum et cum ipso et in ipso sit tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus Sancti omnis honor et gloria."

Am machtvollsten kommt der paulinische Panchristismus im Sakrament der Eucharistie zum Ausdruck; der eucharistische Christus ist das Sanctissimum der Kirche, die Liturgie wie die mystische Privatandacht umkreist unaufhörlich den im Sakrament Gegenwärtigen, das *verbum incarnatum*[17b]. Und wie die am Sakrament orientierte Frömmigkeit, so ist auch die sublimste katholische Mystik durchaus Christusmystik. „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20) — dieses paulinische Bekenntnis bot den katholischen Mystikern die treffendste Formel für das Geheimnis ihrer *vita unitiva*. Dieser Panchristismus offenbart sich jedoch nicht nur in der katholischen Sakramentsdevotion und Christusmystik, er wirft sein Licht auch auf andersartige, ausgesprochen „unevangelische" Frömmigkeitsformen, über das Ablaßwesen wie über den Madonnenkult. Den Grundstock des *thesaurus ecclesiae* bilden die *merita Christi* (vgl. o. S. 272). Der Höhepunkt eines jeden Ave-Maria ist Christus. Der Mittelpunkt des ganzen Rosenkranzgebetes ist wiederum Christus, sein Leben, Leiden, Sterben und seine Verherrlichung (vgl. o. S. 196 f.). So manche Madonnengebete enden im Gedanken an Christus als dem Sehnsuchtsziel der Menschenseele. *„Et Jesum benedictum fructum ventris tui nobis post hoc exilium ostende"*, so schließt die berühmte Antiphon des *Salve regina*. Hier wie in vielen anderen Madonnengebeten und Madonnenliedern erscheint Maria als *via ad Christum*.

„Führe dem göttlichen Sohne uns zu."

„Laß barmherzig es gescheh'n,
Daß durch dich zum Sohn wir geh'n."

„Mach den Weg uns eben,
Daß in Himmelshöhen
Froh wir Jesum sehen[18]."

Der Katholizismus ist christozentrisch im Sinne des Völkerapostels; alle die zentrifugalen Kräfte der Volksreligion werden wieder rückläufig gemacht durch die zentripetale Grundtendenz auf Christus, das A und Ω. Auch der Katholizismus enthüllt sich bei nähe-

[17b] Vgl. o. S. 422 Anm. 43.

[18] Laudate, Nr. 139, 138, 135.

rem Zusehen als Hüter des paulinischen Panchristismus; er hat aber in gleicher Weise auch die paulinische Konzeption der Heilsgeschichte weitergeführt. Das große heilsgeschichtliche Christusdrama, das Paulus zuerst geschaut (s. o. S. 53), ist in der katholischen Theologie zu einem umfassenden System ausgebaut worden, in dem alle einzelnen Akte desselben von der Weltschöpfung und dem Sündenfall an bis zur Parusie des Herrn und zum Weltgericht logisch bearbeitet sind. Vor allem hat dieses heilsgeschichtliche Drama in der Liturgie einen unübertrefflichen bildhaften Ausdruck erlangt. Durch das Medium des Kirchenjahres ist die große paulinische Intuition der Heilsgeschichte zur unmittelbaren Herzenserfahrung aller Gläubigen geworden. Christi Geburt, Christi Leiden und Tod, Christi Auferstehung wird Jahr für Jahr von neuem lebendige Gegenwart; und wie der Völkerapostel so lernen die im Kirchenjahr lebenden Frommen die Geschichte Jesu Christi mit- und nacherleben (vgl. o. S. 58, 204 ff., 386 ff.). Wie bei Paulus, so bildet auch im katholischen Denken der Kreuzestod den Mittelpunkt der Heilsgeschichte; auch die katholische Hochfrömmigkeit — die liturgische wie die mystische — ist „staurozentrisch" (um einen Terminus der modernen lutherischen Orthodoxie zu gebrauchen). Das Bild des Kreuzes thront auf allen Altären und in allen Kirchen; das Zeichen des Kreuzes ist die Form der kirchlichen Segnung wie der Gestus, mit dem jedes Gebet begonnen und geschlossen wird. Christi Opfertod am Kreuz wird tagtäglich im Meßopfer „unblutig erneuert"; das Geheimnis von Golgatha wird so im liturgischen Symbol unaufhörlich den Gläubigen vor Augen gestellt (vgl. o. S. 383 f.). Die Zeremonie der Kreuzenthüllung und Kreuzanbetung am Karfreitag (s. o. S. 385) ruft in ergreifender Weise allen Frommen ins Gedächtnis, daß im Kreuze Christi das Heil der ganzen Welt beschlossen ist: *Ecce lignum crucis in quo salus mundi pependit*[18b]. Die dogmatische Spekulation hat diesem liturgischen Gedanken die theologische Begründung gegeben und so eine *theologia crucis* geschaffen. Im Kreuzestode Christi erblickt sie die alleinige Ursache des Heils, die *satisfactio superabundans* für alle menschliche Sünde: „*Nemo potest esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur*" (Conc. Trid. sess. 6 c. 7). Das Leiden Christi ist darum die Quelle aller

[18b] Vgl. die Worte der Passionspräfation: „Qui salutem generis humani in ligno crucis constituisti."

sakramentalen Gnadengaben: „*Sacramenta operantur in virtute passionis Christi et passio Christi quodammodo applicatur hominibus per sacramenta*“ (S. Th. III q. 61). Die Mystik endlich hat im Leiden und im Kreuzestode Christi das tiefste Symbol der inneren Läuterung gesehen (s. o. S. 521 ff.). So stimmt die katholische Frömmigkeit und Theologie in den paulinischen Ruf ein: „*Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi*“ (Gal. 6, 16).

Wie Paulus, so lebt auch die katholische Kirche im Gedanken an Christus, an seine große Heilsgeschichte und an sein heilbringendes Kreuz. Wie für jenen, so ist auch für sie Christus keine bloße heilsgeschichtliche Größe der Vergangenheit, sondern lebendige Gegenwart. Die Gesamtheit aller Christusgläubigen bildet das *Corpus Christi mysticum*, alle sind organisch mit Christus als ihrem Haupte verbunden. Der hohe Gedanke vom σῶμα Χριστοῦ, der ein Wesensbestandteil des paulinischen Christusevangeliums bildet (vgl. o. S. 51 f.), ist in der katholischen Liturgie und Dogmatik weitergeführt worden (vgl. o. S. 271 f., 415 ff.). „Wir viele sind nur ein Leib“ (1. Kor. 10, 17) — diese paulinische Idee zieht sich durch alle liturgischen Gebete hindurch wie durch alle dogmatischen Theorien über die Kirche und ihre sakramentalen Gnadenmittel. Jene Begeisterung für den Kirchengedanken, welcher der katholischen Frömmigkeit eigen ist, saugt ihre Kraft aus der großen paulinischen Intuition vom σῶμα Χριστοῦ.

Je sorgsamer wir das katholische Denken und Leben durchforschen, desto deutlicher entdecken wir in ihm zu unserem Erstaunen das ganze Christusevangelium des Völkerapostels mit allen seinen einzelnen Bestandteilen. Sollte der Katholizismus in seinem Schoße nicht auch die Schätze des reformatorischen Evangeliums umfassen? In der Tat finden wir in ihm auch Goldadern Lutherischer Frömmigkeit. Luthers tiefe Überzeugung von der gänzlichen Ohnmacht des menschlichen Könnens — „Mit unsrer Macht ist nichts getan“ — redet ständig aus den liturgischen Gebeten der Kirche: „*qui ex nulla nostra actione confidimus*“, „*qui conspicis omni nos virtute destitui*“; „*quia sine te nihil potest mortalis infirmitas*[19]“. Ist diese Gebetsstimmung nicht der rechte Boden für die *sola fides*, für den Kindesglauben an Gottes vergebende Liebe und

[19] Oration des Sonntags Sexagesimae, Reminiscere, des 1. Sonntags nach Pfingsten. Vgl. aus dem Hymnus „Veni Sancte Spiritus“ den von Luther oft zitierten Vers: „Sine tuo numine — nihil est in homine — nihil est innoxium.“

die aus ihm fließende, gottgeschenkte Gewißheit des Heils? In der Tat sind alle liturgischen und mystischen Gebete wie alle erbaulichen Traktate voll von Äußerungen des Vertrauens auf Gottes schenkende und rettende Gnade[20]. Die Lehre von der Gnade ist das theologische Problemgebiet, das die Dogmatik der abendländischen Kirche am allerliebevollsten behandelt hat. Immer wieder nähert sich die augustinische, die scholastische, die tridentinische Theologie dem Lutherschen Gnadenerlebnis[21], bisweilen scheint sie nur durch einen unmerklichen Abstand von ihr entfernt zu sein[22], und doch erreicht sie dieselbe nie. „Es gibt in diesem Leben nur eine Wahrscheinlichkeit des Heils, aber keine Gewißheit des Heils" — das ist immer wieder die letzte Antwort, welche die katholische Theologie der alten und neuen Zeit gibt. Die Kämmerin der Kaiserin Gregoria, die brennend nach Heilsgewißheit verlangte, hatte an Papst Gregor den Großen geschrieben, sie werde so lange in ihn dringen, bis er ihr zurückgeschrieben habe, er habe die Vergebung ihrer Sünden aus einer göttlichen Offenbarung erkannt. Seine Antwort lautete kalt und hart: Sie dürfe bis zu ihrem Tode keine Sicherheit haben, dürfe nicht nach ihr verlangen, sondern müsse in Furcht und Zittern verharren, denn die Sicherheit sei die Mutter der Trägheit. Erst im Jenseits gebe es eine sichere Seligkeit[23]. In

[20] Vgl. die Äußerung der Konvertitin G. v. Zezschwitz, Warum katholisch? S. 7: „Als Protestantin habe ich nie so viel reden hören von Gnade wie als Katholikin. Sie ist nicht nur Lehrbegriff, sondern lebt in der Praxis des frommen Katholiken, der im Beichtstuhl und von der Kanzel immer wieder auf sie als auf das Nötigste für den Christen hingewiesen und zu ihrer Erflehung . . . aufgefordert wird."

[21] Vgl. Ad. Harnack, Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1891, 82—178; K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911; Gustaf Ljunggren, Zur Geschichte der christlichen Heilsgewißheit von Augustin bis zur Hochscholastik, Göttingen 1920; Leonh. Fendt, Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas, München 1921, 181 ff.

[22] Vgl. die ganz lutherisch klingende Stelle in den tridentinischen Dekreten (sess. 6, c. 8): „Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo."

[23] Ep. lib. VII 25 (Mi PL 57, 877): „Quod vero dulcedo tua in suis epistolis subiunxit importunam se mihi existere, quoadusque scribam mihi esse revelatum quia peccata tua dimissa sunt, rem difficilem etiam et inutilem postulasti; difficilem quidem, quia ego indignus sum cui revelatio fieri debeat; inutilem vero, quia s e c u r a d e p e c c a t i s t u i s f i e r i n o n d e b e s, nisi cum iam in die

gleicher Weise betont Bernhard von Clairvaux: „Eine Gewißheit besitzen wir nicht, aber es tröstet uns die freudige Hoffnung, damit wir von diesem angstvollen Zweifel nicht allzusehr gepeinigt werden . . . Um der Gewissenhaftigkeit willen versagt uns Gott die Gewißheit. Darum müssen wir allezeit besorgt und in Furcht und Zittern uns unter die mächtige Hand Gottes beugen“[23b]. Das Tridentinische Konzil definiert diese alte kirchliche Anschauung als Dogma: „*Nullus scire valet certitudine fidei . . . se gratiam Dei esse consecutum*“ (sess. 6, c. 9)[24]. Dem Tiefsten und Wunderbarsten des Evangeliums, das Luther erfahren, der Heilsgewißheit, steht das katholische Dogma verständnislos gegenüber. Daß der kindliche Glaube imstande sei, auch die Berge von Schuld und Sünde abzutragen — ohne alle Werke, ohne alle Reuetechnik, ohne sakramentale Beichte und Lossprechung, allein durch die Macht der Zuversicht auf Gottes Liebe — das konnten die Väter des tridentinischen Konzils nicht fassen. Diesen himmelandringenden Glauben, der des ewigen Vaters Herz ergreift, haben diese doktrinären Köpfe mit dem Anathem belegt. So viel Evangelisches auch im Katholizismus eine Stätte besaß, Luthers Glaubensfreude und Glaubensmut konnte kein Heimatrecht in ihm erlangen. Und doch, ob-

---

vitae tuae ultimo plangere eadem peccata minime valebis. Quae dies quousque veniat. s e m p e r s u s p e c t a , t e m p e r t r e p i d a metuere culpas debes atque eas quotidianis fletibus lavare . . . Mater negligentiae solet esse securitas. Habere ergo in hac vita non debes securitatem, per quam negligens reddaris . . . In pauco ergo huius vitae tempore mentem vestram necesse est ut tremor teneat, quatenus per securitatis gaudium sine fine postmodum exultet.“

[23b] In sept. serm. 1, 1: „Quis potest dicere: ego de electis sum, ego de praedestinatis ad vitam, ego de numero filiorum? Quis haec, inquam, dicere potest? reclamante nimirum scriptura: ‚Nescit homo si sit dignus odio an amore‘ (Eccles. 9, 1). Certitudinem utique non habemus; sed spei fiducia consolatur nos, ne dubitationis huius anxietate penitus cruciemur . . . ut, quibus certitudinem negat causa sollicitudinis, vel fiduciam praestet gratia consolationis. Hoc enim est, unde s e m p e r s o l l i c i t i e t i n t i m o r e e t t r e m o r e humiliemur necesse est sub potenti manu Dei.“

[24] Diese Definition wird freilich wieder dadurch erweicht, daß das Konzil die Möglichkeit einer Vergewisserung des Heils durch eine besondere göttliche Offenbarung offen läßt: „Nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegeret“ (sess. 6 c. 12). Vgl. H. Schell, Dogmatik, III 345: „Die katholische Kirche lehrt, es sei die Tatsache und das Maß des Gnadenstandes nur durch Erfahrung, also mit Wahrscheinlichkeit aus verschiedenen Anzeichen des Seelenzustandes erkennbar.“

gleich die Heilsgewißheit in der dogmatischen Theorie verpönt ist, in der naiven Frömmigkeit hat sie ihren Platz gefunden; „praktisch ist unter Katholiken nicht weniger Heilsgewißheit als unter Protestanten", lautet das treffende Urteil eines zum Luthertum konvertierten katholischen Theologen[25]. Wer kann dem heiligen Franz und seinen Gefährten die Heilsgewißheit absprechen, ihnen, deren inneres Leben ein stetes Gottschauen war (vgl. o. S. 131)? Wie könnte der Arme von Assisi von der vollkommenen Freude sprechen, wenn er nicht die Gewißheit gehabt hätte, in Gottes Gnade zu sein? Und wie der Poverello, so haben nicht wenige von den katholischen Mystikern in der Seligkeit der Gotteinigung die Gewißheit der göttlichen Erwählung erfahren. Das Bild von der geistlichen Ehe mit Christus, womit sie die dauernde *unio mystica* bezeichnen — ein Bild, das auch Luther gebraucht (Erl. 27, 173 ff.) — ist nichts anderes als eine Veranschaulichung der Heilsgewißheit. Und für viele andere gläubige Katholiken ist die Eucharistie zur Bürgschaft der Gnadenerlangung geworden; im Gebet vor dem Tabernakel und beim Empfang der Kommunion ist ihnen jene Gewißheit zuteil geworden, die frommen Lutheranern beim Lesen der Heiligen Schrift aufleuchtet. Das Leben geht seine eigenen Wege, unbekümmert um die theologischen Doktrinen; und was die Kirchenlehre als lutherische Häresie verdammte, das wurde immer wieder in frommer Herzenserfahrung lebendige Wirklichkeit. Ja, selbst vielgebrauchte Ablaßgebete sind, genau besehen, ein leuchtender Ausdruck evangelischer Zuversicht: „Mein Jesus, Barmherzigkeit! Süßer Jesus, sei mir nicht Richter, sondern Seligmacher! Heiliges Herz Jesu, ich vertraue auf dich" — vernehmen wir nicht in diesen und ähnlichen Stoßgebeten etwas vom Wunder evangelischer Gnadenseligkeit? Der, welcher oft in seinem Leben den Namen Jesus andächtig angerufen hat, erlangt in seiner Sterbestunde beim Nennen dieses Namens einen vollkommenen Ablaß — ist das nicht eine wundervolle katholische Illustration des lutherischen Grunderlebnisses von der Rechtfertigung allein um Christi willen? Durch die lebendige katholische Frömmigkeit wird hier wie in anderer Hinsicht die offizielle Kirchenlehre widerlegt. Die evangelische Seligkeit des Glaubens hat auch katholische Herzen erfüllt — kein Papst und kein Konzil haben das verhindern können. Und diese Seligkeit ist zur Quelle unermüdlicher Liebes-

[25] L. Fendt, Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas 190.

tätigkeit geworden. „Seligkeit tut not zu guten Werken" — dieser herrliche Satz Luthers bewahrheitet sich auch im Liebeswirken der katholischen Heiligen. Die heroischen Werke der Selbstaufopferung im Dienste der Brüder entstammen nie dem Streben nach Verdienst und Lohn, sondern entströmen mit innerer Gewalt der Gewißheit des gottgeschenkten Heils. Die dauernde Gotteinigung hat die großen „Aktiven" unter den Mystikern zu den höchsten Leistungen der Liebesarbeit befähigt (s. o. S. 514 f.). Das helle Zweigestirn des „Glaubens und Liebens", das Luther in seiner vollen Klarheit schaute, leuchtet im Leben so mancher katholischer Frommen; sein Glanz schimmert auch im liturgischen Gebet der Kirche. So heißt es in der Oration der zweiten Weihnachtsmesse:

„Da nobis, ... ut, qui nova Incarnati Verbi tui luce perfundimur, hoc in nostro resplendeat opere, quod per fidem fulget in mente."

In seiner universellen Weite umschließt der Katholizismus (wenn auch nicht im Dogma, sondern nur im unreflektierten Frömmigkeitsleben) auch die zentralen Werte des Luthertums. Viel deutlicher aber kommen in ihm die Grundgedanken des Calvinismus zum Durchbruch. Die *gloria Dei* ist der zentrale Wert der Frömmigkeit Calvins; Gottes Ehre ist das Ziel alles göttlichen Wirkens wie alles menschlichen Gottsuchens. Luthers Grundfrage lautet: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?" Calvins erste und letzte Frage hingegen: „Wie wird Gottes Ehre in mir mächtig?" Mit einem glühenden Eifer verzehrt sich der Genfer Fromme im Wirken für die Ehre des Ewigen. Gottes Herrschaft bedeutet für ihn nichts anderes als die Verherrlichung Gottes in aller Welt. Diese grandiose Idee, die kein abendländischer Genius mit solcher Klarheit geschaut und mit solcher Wucht verkündet hat wie Calvin, lebt auch in der katholischen Frömmigkeit. Gerade der katholische Kult, den Calvin als teuflische Idololatrie mit ungestümer Leidenschaft bekämpfte, ist eine Verkörperung des Gedankens der *gloria Dei*. Nicht das Heil der Seele, sondern Gottes Verherrlichung ist der erste Zweck der Liturgie.

Durch das ganze kirchliche Stundengebet — von der Matutin bis zur Complet — klingt unaufhörlich wie als Leitmotiv die altchristliche Doxologie hindurch: „Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum." Immer wieder tritt Gott als unermeßliche Majestät — pater immensae maiestatis[26] —, als König der Herrlichkeit vor die Augen der psalmo-

[26] Hymnus Te Deum der Matutin.

dierenden Mönchsgemeinde: „Laus tibi Domine, rex aeternae gloriae[27]“ „tu rex gloriae Christe[26]“; „regi saeculorum immortali et invisibili, soli Deo honor et gloria[28]“. Am machtvollsten aber tönt der Preis der ewigen Ehre und Majestät Gottes in der großen Doxologie der Messe: „Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam, Domine Deus, rex coelestis, Deus pater omnipotens . . . Tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus in gloria Dei patris.“

Die ganze Liturgie ist ein Hymnus auf Gottes Majestät und Ehre; die Darbringung des Meßopfers dient der Verherrlichung Gottes — „*suscipiat Dominus sacrificium tuum ad laudem et gloriam nominis sui*“, so antwortet die Gemeinde dem Priester nach der Oblation der Gaben. In gleicher Weise zweckt das monastische Leben auf Gottes Ehre ab — *ut in omnibus glorificetur Deus* lautet die Parole des Benediktinerordens (vgl. o. S. 461 f.). Calvins großer Antipode und Geistesverwandter, Ignatius von Loyola, hat diese alte Mönchslosung aufgegriffen und in ihr das Programm seines Lebens und seiner Ordensgesellschaft ausgesprochen: *Omnia ad maiorem Dei gloriam!* „Die Ehre Gottes über alles!“ „Es gilt, alles auf das eine große Ziel, die Verherrlichung Gottes, hinzulenken“ — diesen Grundgedanken schärft er ohne Unterlaß in seinen Briefen und geistlichen Unterweisungen ein[29]. Aus der benediktinischen und jesuitischen Ordensfrömmigkeit ist dieses Prinzip auch in die katholische Durchschnittsfrömmigkeit eingedrungen. Die „gute Meinung erwecken“ heißt in einem Akt der Gebetsweihe sich und all sein Tun und Arbeiten der göttlichen Ehre aufopfern: „Alles meinem Gott zu Ehren in der Arbeit, in der Ruh“ — mit diesem Stoßgebet beginnen viele fromme Katholiken ihr Tagewerk; auch über ihrem Denken und Leben leuchtet der Calvinische Grundgedanke der *gloria Dei*.

Wie die Idee der *gloria Dei*, so prägt sich auch das Calvinische Gemeinschaftsbewußtsein im Frömmigkeits- und Kirchenleben des Katholizismus aus. Calvins religiöse Denkweise ist durchaus korporativ[30]. Er sieht nie auf den einzelnen, sondern stets auf die

[27] Dieser Ruf vertritt die Stelle des Alleluja während der Advent- und Fastenzeit.

[28] 1. Tim. 1, 17; Lektion der Prim.

[29] Des Ignatius von Loyola geistliche Briefe und Unterweisungen, übersetzt von O. Karrer, Freiburg 1922, S. 26, 138.

[30] Dieser Ausdruck ist zutreffender als der von Karlfried Fröhlich, a. a. O., S. 12, eingeführte Terminus „kollektiv“.

Schar der Prädestinierten, die Kirche, die Gemeinde Christi; er redet nie von mir und dir, sondern immer nur von uns, unserem Heil, unserem Ziel, unserer Aufgabe. Immer ist sein Blick auf die *una sancta* gerichtet, die eine heilige Gemeinde der Erwählten. Mit wahrem Enthusiasmus hat Calvin den paulinischen Gedanken von der *insitio in corpus Christi* verfochten.

„Ideo catholica dicitur (ecclesia) seu universalis, quia non duas aut tres invenire licet quin discerpatur Christus, quod fieri non potest. Quin sic electi Dei omnes in Christo sunt connexi ut quemadmodum ab uno capite pendent, ita in unum velut corpus coalescant, ea inter se compage cohaerentes, qua eiusdem sunt membra. Vere unum facti, qui una fide, spe, caritate, eodem Dei spiritu simul vivunt, non in eandem modum vitae aeternae haereditatem, sed in unius Dei ac Christi participationem vocati" (Inst. IV 1, 2; Corp. Ref. 30, 746).

Diese Worte Calvins könnte ebenso Augustinus oder der Aquinate geschrieben haben; in der Tat ist der Genfer Apostel der „katholische" unter den reformatorischen Genien; sein Gemeinschafts- und Kirchengedanke stellt den denkbar schärfsten Gegensatz zum Individualismus der Luther'schen Frömmigkeit dar[31] und fällt im Grunde mit dem urchristlichen und klassisch-katholischen Kirchengedanken zusammen. „Es war eine dem altchristlichen Bewußtsein eingeborene, in der Linie Paulus — Ignatius — Cyprian — Augustinus immer wieder beteuerte Überzeugung: der Geist wirkt in uns durch die Gemeinde, die Gemeinde ist das eigentliche Organ des Geistes. Nicht das ‚Ich', sondern das ‚Wir' ist Träger des Geistes[32]." Dieses starke Solidaritäts- und Gemeinschaftsgefühl kommt ebenso im dogmatischen Glauben wie im liturgischen Beten[33] der katholischen Kirche zum Ausdruck (vgl. o. S. 416). Träger des Glaubens und Betens ist die Kirche als mystische Gesamtpersönlichkeit. Das *Ut omnes unum!* ist das Grundprinzip, das das gesamte kirchliche Leben durchdringt. Gerade in diesem Prinzip treffen sich Calvinismus und Katholizismus.

[31] Dieser Gedanke ist sehr treffend von Karlfried Fröhlich hervorgehoben worden (a. a. O., S. 12, 17, 22, 27 f., 33 f.).

[32] Karl Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, Akademische Antrittsrede, Rottenburg 1920, 17. Es ist eine unrichtige Verallgemeinerung, wenn Adam fortfährt: „Hier ist wohl der Punkt, in dem der Katholik sich von der Betrachtungsweise seiner evangelischen Brüder am meisten unterscheidet." Dieses Urteil gilt nur vom Luthertum und allen von diesem ausgehenden religiösen Strömungen, nicht aber vom echten Calvinismus.

[33] Vgl. R. Guardini, Vom Geist der Liturgie, 25 ff.

Die dritte entscheidende Berührung zwischen Calvinismus und Katholizismus liegt in der Idee eines sichtbaren Reiches Gottes auf Erden. Das alte theokratische Ideal der israelitischen Propheten lebt in verchristlichter Form in Calvins „Gottesstaat" wieder auf; die ganze Welt, auch die Ungläubigen, sollen der Gottesherrschaft unterworfen werden, eine große christliche Kulturgemeinschaft soll entstehen, gebeugt unter Gottes Wort, wirkend für Gottes Ehre. Was Calvin in hochfliegendem Idealismus und mit zäher Energie anstrebte, was er teilweise mit Geschick und Tatkraft verwirklichte, das sucht und verwirklicht — wenn auch in anderer Form — auch der Katholizismus. In der Theokratie der mittelalterlichen Päpste offenbart sich im Grunde dieselbe religiöse Idee wie in der Theokratie des Genfer Eiferers. Bis ins Einzelne hinein läßt sich der Parallelismus von Papsttum und „Gottesstaat" verfolgen. Was ist die *vénérable compagnie* anders als die Hierarchie der katholischen Kirche, was der Calvinische Kirchenbann anders als das römische Anathem, was das Calvinische Kirchengesetz anders als das römische? Nicht in der Idee liegt der Unterschied zwischen Papsttum und Calvinismus, sondern in dem Geist, aus dem heraus sie erfaßt und in dem sie durchgeführt wurde. Calvin und seine Getreuen waren vom reinsten Idealismus beseelt, während die theokratischen Päpste und ihre kurialen Helfer nur zu oft von selbstischen Interessen — mochten diese auch stark sublimiert sein — sich leiten ließen. Der Katholizismus kann sich aber rühmen, nicht nur eine verzerrte, sondern auch eine reine Theokratie im Geiste Calvins hervorgebracht zu haben, die rigoristische Christokratie des florentinischen Bußpredigers Girolamo Savonarola.

Wie die zentralen Gedanken des Calvinismus, so weist der Katholizismus auch die religiösen Motive des evangelischen Sektentums in seinem vielgestaltigen Organismus auf. Orden und Kongregationen sind selbständige Gemeinschaften innerhalb der Großkirche, die im engen Kreise ein bestimmtes christliches Ideal zu verwirklichen suchen; sie sind nur im Unterschied von den akatholischen Sekten von der Großkirche nicht isoliert, sondern fügen sich ihrem Gesamtorganismus harmonisch ein; sie sind sozusagen kirchlich anerkannte und kirchlich disziplinierte Sekten. Ihr religiös-ethisches Ideal ist, wie das der protestantischen Sekten, die weltabgesonderte Gemeinde der Heiligen, die das urchristliche Vollkommenheitsideal bzw. eine Seite desselben in die Tat umsetzen. Alle Eigentümlich-

keiten des christlichen Sektentums — das Drängen auf persönliche Bekehrung, das radikale Ernstmachen mit den Forderungen der Bergpredigt und der Aussendungsrede Jesu, die Erneuerung des urchristlichen Liebeskommunismus — lassen sich im monastischen Leben wiederfinden. Die Armut der Waldenser, der ethische Ernst der Taufgesinnten, der Spiritualismus der Quäker, der Bekehrungseifer und die Seelenkontrolle der Methodisten, die caritative Arbeit der Brüdergemeinden und die Jesusliebe der Pietisten — alle die besonderen Merkmale der einzelnen Sekten lassen sich im Leben und Wirken der verschiedenen klösterlichen Gemeinschaften des Katholizismus aufzeigen. Mit der ihr eigenen Elastizität hat es die katholische Kirche verstanden, alle die revolutionären Tendenzen, die im Sektentum lebendig waren, zu bändigen und in kirchliche Geleise zu lenken.

So verschiedenartig auch die Auffassung vom Evangelium in den einzelnen protestantischen Kirchen und Sekten sein mag, in einem Punkte stimmen Luthertum, Calvinismus und Sektentum überein: in der Wertung der Schrift als der alleinigen Norm des christlichen Glaubens. Alle begründen ihr evangelisches Christentum aus der Bibel, alle schöpfen aus der Bibellesung die Nahrung zum persönlichen Gottesumgang, alle werfen der römischen Kirche Mißachtung und Vernachlässigung der Schrift vor. Der Schlüssel freilich, mit dem sie das heilige Buch öffnen, ist immer ein anderer. Jede evangelische Gemeinschaft und Richtung findet in der Schrift ihr eigentümliches Gottes- und Christuserlebnis wieder. Für Luther ist die Bibel das große Gesetzesbuch, das den Menschen seiner völligen sittlichen Ohnmacht überführt, noch mehr aber das große Trostbuch, das ihm Vergebung der Sünden durch Christus predigt; für Calvin ist sie die große Urkunde der *gloria Dei* und des *regnum Christi;* für die Sekten die schriftlich niedergelegte *lex Christi.* Für alle ist die Schrift eine völlig eindeutige Größe; für unsere bibelwissenschaftliche und religionsgeschichtliche Erkenntnis hingegen ist sie eine ungeheuer komplizierte und universelle und eben darum eine „katholische" Größe. Die Bibel führt uns durch die ganze weite Welt der Religion, angefangen von der naiven Volksfrömmigkeit bis zur sublimen Mystik, vom primitiven Ritualismus bis zum vollendeten Spiritualismus; was der Katholizismus uns im räumlichen Nebeneinander vor Augen stellt, das zeigt uns die Bibel im zeitlichen Nacheinander (vgl. o. S. 77 f.). Aus der Fülle der

religiösen Motive, welche die Bibel enthält, haben die reformatorischen Genien je ein Hauptmotiv herausgegriffen — Luther die sündenvergebende Liebe Gottes, Calvin die allumfassende Gottesherrschaft, die Sekten den urchristlichen Heroismus und Liebesgeist — und in seinem Licht die ganze Schrift interpretiert; aus der Schrift haben sie ihre religiösen Ideale heraus- und wieder hineingelesen.

Während für das evangelische Christentum die Schrift die Grundlage alles christlichen Lebens bildet, ist sie im Katholizismus nur die eine „Glaubensquelle", der eine zweite, die geschriebene und ungeschriebene Tradition, zur Seite tritt. Aus beiden Glaubensquellen schöpft das „lebendige Lehramt" der Kirche, der eigentliche Träger der christlichen Verkündigung. Dadurch, daß das Dogma der Kirche die höchste religiöse Instanz ist, muß notwendig die Schrift in den Hintergrund treten. Und doch kann von einer Geringschätzung der Schrift im Katholizismus — zumal in seiner klassischen, vortridentinischen Periode — nicht gesprochen werden. Kann man sich bessere Bibelkenner denken als einen Augustinus und Thomas von Aquino? Ja, selbst bei untheologischen religiösen Genien, einem Benedictus von Nursia und Franz von Assisi, finden wir eine erstaunliche Vertrautheit mit der Schrift, wie sie nur aus einer steten Beschäftigung mit ihr fließt. Für diese großen katholischen Geister war die Schrift die Quelle des reinsten Lebens. *„Quae pagina aut qui sermo divinae auctoritatis Veteris ac Novi Testamenti non est rectissima norma vitae humanae?"* fragt Benedictus (Reg. c. 78). Aber auch die vielen Kleriker und Laien, die nicht den unmittelbaren Zugang zur Schrift finden, haben aus ihr reichste Nahrung empfangen, und zwar durch das Medium der kirchlichen Liturgie. Die liturgischen Texte sind ja zum größten Teil Bibeltexte. Der Psalter, diese „kleine Biblia", dieses „Enchiridion des Heiligen Geistes", wie Luther sagt (Erl. 63, 28), bildet den Grundstock des kirchlichen Stundengebetes, Psalmenstellen bilden den Introitus und das Graduale der Messe; kurze Bibelworte sind als Antiphonen den Psalmen vorausgeschickt; Lektionen aus den Prophetenschriften, den Evangelien und apostolischen Briefen sind in die Tagzeiten wie in die Messe eingeflochten. Die liturgischen Gebete, die lapidaren Kollekten wie die feierlichen Preisgebete reden biblische Sprache, atmen biblischen Geist. Eine sorgfältige Untersuchung des Missale und Breviers würde das starke Übergewicht des biblischen Sprachgutes an den Tag bringen. Die pflichtmäßige täg-

liche Benutzung dieser liturgischen Bücher bedeutet eine tägliche Beschäftigung mit der Bibel, die (sofern nicht das Brevier- und Messelesen zum geistlosen Mechanismus wird) nicht ohne Rückwirkung auf das Frömmigkeitsleben bleiben kann. Den Laien freilich ist auch dieser Weg zur Schrift größtenteils verschlossen[34]. Sie kennen die Schrift fast nur aus den sonn- und festtäglichen Episteln und Evangelien, den Perikopen, die sie von der Kanzel vernehmen oder zu Hause in besonderen Postillen nachlesen[35]. Die „biblischen Geschichten", die den Schulkindern in die Hand gegeben werden, sind keine vollständigen Bibeln, nicht einmal Teilbibeln, sondern Bearbeitungen ausgewählter biblischer Erzählungsstoffe. Die kirchlich approbierten, mit Anmerkungen versehenen katholischen Bibelübersetzungen konnten sich im katholischen Volke nicht einbürgern, und wo sie in den Händen katholischer Laien sind, besitzen sie nicht annähernd jene Bedeutung, die dem Gebet- und Erbauungsbuch wie der Heiligenlegende zukommt. Die katholische Durchschnittsfrömmigkeit wird aus anderen Quellen gespeist als aus denen der Schrift. Dennoch hat auch sie etwas von der Herrlichkeit des Gotteswortes erfahren, freilich nicht durch das Lesen der Heiligen Schrift, sondern durch das *verbum visibile* des Sakramentes. Was dem gläubigen Lutheraner die Bibel ist, das ist dem frommen Katholiken das Sakrament der Buße und vor allem das des Altars. Hier erfährt er dasselbe unergründliche Mysterium, das dem frommen Bibelleser aufgeht, das Geheimnis der verzeihenden und beseligenden Liebe Gottes.

So sind es nur wenige Katholiken, die den unmittelbaren Zugang und ein inneres Verhältnis zur Schrift gewinnen; die große Mehrzahl erlangt Kunde vom Gotteswort nur durch die Vermittlung der Predigt, der Liturgie und des Kultus. Aber auch denen, die unmittelbar an die Quelle der Bibel herankommen, ist es verwehrt, das

[34] Es liegt eine gewisse pädagogische Weisheit darin, daß die katholische Kirche nicht wahllos einem jeden die Bibel in die Hand gibt. Nicht jeder einfache Christ besitzt die Fähigkeit, die Bibel mit Nutzen zu gebrauchen. Auch bei schlichten bibelgläubigen Frommen besteht immer die Gefahr einer monoideistischen Bibelerklärung — von den abergläubischen Formen der Bibelbenutzung ganz zu schweigen, die häufig noch primitiver sind als die Bräuche der katholischen Volksreligion. Freilich hat auch im Hinblick auf die Bibellektüre die Kirche nur halbe Erziehungsarbeit getan; sie hat es versäumt, die reiferen Frommen stufenweise zu einer fruchtbaren Benutzung der biblischen Schätze anzuleiten.

[35] Die verbreitetste katholische Hauspostille ist der sogenannte Goffine, d. h. die Handpostille des Prämonstratensers Leonhard Goffine, zuerst erschienen Mainz 1690.

Wasser des göttlichen Wortes mit anderen Gefäßen zu schöpfen als mit denen der Kirche. Die freie Auslegung der Schrift ist dem Katholiken durch das Dogma der Kirche versagt; er darf nicht unmittelbar aus der Berührung mit Gottes Wort das *testimonium spiritus sancti* empfangen, sondern muß allezeit jenen Sinn festhalten, *„quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia“* (Conc. Trid. sess. 4). Gewiß hat die offizielle Kirche die Bibel oft vergewaltigt und als Urkunde ihrer hierarchischen Ansprüche mißbraucht. Aber andererseits offenbart sich auch hier der überpersönliche, korporative Grundcharakter des Katholizismus. Der Einzelne muß bei der Lesung und Erklärung des Gotteswortes in Gemeinschaft bleiben mit der Gesamtheit aller Gläubigen, genau so wie beim liturgischen Gebet. Er darf nicht seine persönliche Erfahrung in die Schrift hineintragen, sondern muß diese nach dem kirchlichen Gesamtgeiste verstehen. Der tiefste Sinn des *unanimis consensus patrum*[36], von dem das tridentinische Konzil redet (sess. 4), ist die echt katholische Ehrfurcht vor dem Objektiven, vor der Gemeinschaft, vor der Gesamtheit der Gläubigen. Die individuelle Bibelerklärung ist stets unvollkommen und einseitig, subjektiv und relativ, aber die Gesamtheit kann nicht irren: *securus iudicat orbis terrarum* (Augustinus, s. o. S. 98, A. 17).

Das katholische Christentum kann sich rühmen, alle evangelischen Ideen in irgendeiner Form zu besitzen. Aber das ist das Tragische, daß gerade die evangelischen Grundmotive — Gottesreich, Vergebungsglaube, Liebesarbeit — sich nicht in ihrer vollen Kraft entfalten können, daß sie immer wieder von anderen Mächten gehemmt und durchkreuzt werden. Kirchengesetz und Kirchenrecht sind die schwersten Hindernisse des evangelischen Christentums im Katholizismus. Solange Heil und Seligkeit gebunden sind an die gedankliche Bejahung der kirchlichen Dogmen, an die Anerkennung des kirchlichen Gesetzeskodex und an die bedingungslose Unterwerfung unter die Kirchenautorität, kann das evangelische Christentum im Sinne Jesu, im Sinne Pauli und im Sinne Luthers nicht zum

[36] In der theologischen Praxis freilich wird mit diesem Terminus viel Unfug getrieben. Der *unanimis consensus* wird nicht selten dadurch hergestellt, daß alle Dissenters subtrahiert bzw. so vergewaltigt werden, daß sie als Zeugen der kirchlichen Wahrheit erscheinen. Dies gilt besonders von der Exegese der Stelle Mt. 16, 18, die von der überwiegenden Mehrzahl der alten Väter in einem anderen Sinne interpretiert wird als von der papalistischen Dogmatik (vgl. o. S. 287 ff.).

vollen Durchbruch kommen. Solange der kirchliche Institutionalismus alles beherrscht, solange Kirchengesetz und Kirchenrecht, Dogma und Liturgie mehr sind als dienende Hilfsmittel, kann das Evangelium nicht in seiner vollen Klarheit und Herrlichkeit aufleuchten. Darin liegt ja seine unverlierbare Eigenart, daß es das ganze Kirchentum an sich entbehrlich macht und ihm nur so weit Berechtigung zugesteht, als es fähig wird, Gottes Frohbotschaft den Menschenherzen einzupflanzen. Solange aber die Kirche nicht gewillt ist, eine demütige Dienerin des Evangeliums zu sein, jeden Augenblick bereit, zurückzutreten und zu verschwinden, wenn sie ihre Aufgabe erfüllt hat, so lange müssen immer wieder reformatorische Männer auftreten, die ihr den harten Vorwurf machen, daß sie Christum verleugnet und das Kostbarste und Heiligste der Menschheit vorenthält, das Evangelium von Gottes Liebe, die ihr Reich bauen will auf der ganzen Erde.

Das Evangelium ist im Katholizismus durch Elemente, die ihm wesensfremd sind, in Schach gehalten. Aber der Gegensatz zwischen evangelischem und katholischem Christentum liegt noch tiefer. Der Katholizismus ist und bleibt eine komplexe Größe, die Eigenart des evangelischen Christentums aber liegt in seiner Einfachheit. Selbst jene katholischen Geister, die das tiefste Geheimnis des christlichen Glaubens, Gottes Liebe, klar erfaßt hatten und mit beredter Zunge verherrlichten, ein Augustinus und Thomas von Aquino (vgl. o. S. 102 f., 119 ff.), auch sie waren in ihrer geistigen Struktur zu kompliziert und zu vielseitig, als daß sie das Wunder des Evangeliums in seiner absoluten Einfachheit zu schauen und zu künden vermochten. „Augustin unterschätzte die Bedeutung der Sündenvergebung und des Zöllnerglaubens, seine Frömmigkeit war noch nicht einfach genug" — dieses treffende Wort Harnacks (D.G. III⁴, 90) gilt von allen katholischen Genien. Daß ein Mensch Gott finden und in ihm selig werden kann allein durch die Frohbotschaft Christi, ohne die Riten, Gesetze und Lehren der Kirche, daß er der Erste und Größte im Himmelreich werden kann allein durch die dienende Liebe an den Brüdern, diese wunderbare „evangelische" Einsicht ist keinem der überragenden katholischen Geister aufgegangen. Trotz aller evangelischen Motive, welche im Katholizismus und in seinen Frommen lebendig sind — das Evangelium in seiner vollen Schlichtheit und Kindlichkeit, in seiner einsamen Größe und Wunderkraft hat sich ihm noch nicht erschlossen.

Weil das Evangelium sich nicht in seinem ganzen Reichtum entfalten kann, darum fehlt dieser Kirche — trotz aller heroischen Liebesarbeit ihrer Frommen — die weite, grenzenlose Liebe, die in Jesus lebendig war. Es ist so unsagbar viel Lieblosigkeit in dieser Kirche, vor allem in ihren Autoritätsträgern und theologischen Anwälten. Die herrischen Dekrete der Päpste, die Bannflüche der Hierarchen, die Kerker- und Todesurteile der Inquisitoren, die kalten und harten Rechtssätze der Kanonisten, die kirchlichen Schmähungen und Kränkungen von Ungläubigen und Ketzern — was ist das alles anderes als ein immer wiederkehrendes *nescio hominem istum — Jesum*, als ein ununterbrochenes *crucifige?* Die Kirche hat immer wieder Jesum verleugnet und Jesum gekreuzigt, ihn, der die Liebe verkündet hat — wie kann sie seine Braut sein?

Die römische Kirche ist so liebesarm und lieblos; aber finden wir in den anderen Kirchen mehr Liebe? Liegt nicht die Tragik aller christlichen Kirchen — soweit sie eben Kirchen, d. h. institutionelle Anstalten sind — darin, daß sie immer wieder Christi frohe Botschaft vergessen, und so immer wieder gegen die Liebe Christi sündigen? Müssen nicht, wenn Jesu Evangelium allen Menschen leuchten soll, die Kirchen, so wie sie bisher waren und heute sind, sich von Grund auf wandeln? Eine der schönsten Parabeln Jesu gibt uns die Antwort auf diese Frage (vgl. o. S. 34)[37]:

„Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab gen Jericho und fiel unter die Mörder; die zogen ihn aus und schlugen ihn und gingen davon und ließen ihn halbtot liegen. Es begab sich aber von ungefähr, daß ein Priester dieselbe Straße hinabzog; und da er ihn sah, ging er vorüber. Desgleichen ein Levit, da er kam zu der Stätte und sah ihn, ging er vorüber. Ein Samariter aber reiste und kam dahin; und da er ihn sah, jammerte ihn sein, ging zu ihm, verband ihm seine Wunden und goß darein Öl und Wein und hob ihn auf sein Tier und führte ihn in die Herberge und pflegte sein ....." (Luk. 10, 31 ff).

Seit unvordenklichen Zeiten liegt die Menschheit da, halbtot und verwundet, hungernd und frierend, und schreit nach Liebe. Die

[37] Den obigen Gedanken verdanke ich Erzbischof Söderblom, der am Schluß seiner Schrift „Gå vi mot religionens förnyelse?" („Gehen wir einer Erneuerung der Religion entgegen?"), Stockholm 1919, 31 f., folgende Geschichte erzählt: „Ermuntert, diesen Vortrag herauszugeben, erhielt ich Besuch von einem mir unbekannten Bauersmann, den der Geist gesandt, um stärkende Worte zu reden. Er fragt, in welchem Zeitalter wir uns jetzt befinden. Und er antwortet selbst: ‚Die Zeit des Priesters ist vorüber, desgleichen die des Leviten. Nun ist die Zeit des barmherzigen Samariters. Der ist's, den wir brauchen. Aber dann kommt der gute Hirte.'"

Kirchen haben diesen Schrei nicht erhört, diesen Hunger nicht gestillt, die große Priesterkirche Roms ebensowenig wie die Levitenkirchen des Protestantismus. Helfen kann allein der barmherzige Samariter, der Liebesgeist Jesu Christi. Wenn er gekommen ist, dann ist der gute Hirte selbst nicht mehr ferne, dann ist die Parusie des Herrn nahe, auf welche die Christenheit aller Jahrhunderte sehnsüchtig geharrt hat. Um diesen Advent, um das Offenbarwerden der Liebe Christi, flehen wir ohne Unterlaß mit den Worten der ältesten Christengemeinde: 'Αμὴν ἔρχου, κύριε 'Ιησοῦ (Apk. 22, 20).

Schluß

DAS WESEN DES KATHOLIZISMUS

. . . ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος ἰδίου.

Ap.-G. 20, 28.

ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

Ignat. ad Smyrn. 8, 2.

Kapitel 1

DIE WESENSMERKMALE DES KATHOLIZISMUS[1]

Als ein Riesengebilde von sinnenverwirrender Mannigfaltigkeit steht der Katholizismus vor unserem Auge. Seine ungeheure Ausdehnung erregt nicht minder unser Staunen als seine bunte Vielgestaltigkeit. Der Katholizismus ist nicht nur das gewaltigste, sondern auch das widerspruchsreichste religiöse System, das die Welt je gekannt. Die größten Gegensätze, die ein Mensch sich denken kann, sind in ihm vereinigt: roher Aberglaube und reinste Gotteserkenntnis, sinnliche Riten und übersinnliche Ekstasen, kultische Pracht und schlichte Herzensfrömmigkeit, nüchterne Verstandestätigkeit und glühende Begeisterung, kaltes Recht und warme Menschenliebe, weltbeherrschende Macht und weltentsagende Armut, grausamer Gewissenszwang und herrliche Geistesfreiheit. Licht und Schatten wechseln ständig, engelhaftes Wesen streitet mit dämonischer Bosheit, göttliche Liebe mit menschlicher Selbstsucht. Den einen ist diese Kirche zur heißgeliebten Heimat geworden, ja, zum Himmel auf Erden, den anderen wiederum zum qualvollen Kerker, ja, zur Hölle. Die einen preisen sie als die liebende Mutter, von der sie alles Köstliche empfangen haben, die andern schmähen sie als die grausame Tyrannin, die ihnen das Heiligste zertreten. Für die einen ist sie Christi Braut, die ἀειπάρθενος und παρθενομήτηρ[2], für die andern die babylonische Hure, die „trunken ist vom Blut der Heiligen". Den

[1] Vgl. zum Folgenden Johann Adam Möhler, „Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte", Tübingen 1825, 1843[2]; George Tyrrell, Gedanken über katholische Religion in „Zwischen Scylla und Charybdis" oder die alte und neue Theologie, übersetzt von Emil Wolff, Jena 1908; Arthur C. Headlam, The Doctrine of the Church and Christian Reunion, London 1920; Friedrich von Hügel, „The Essentials of Catholicism" and „Institutional Christianity" in „Essays and Adresses on the Philosophy of Religion", London 1922; Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche, Mainz 1922. Vgl. auch die gehaltvollen katholischen Sonderhefte der „Tat" 1921/22, die der Frage nach dem Wesen der Kirche besondere Aufmerksamkeit schenken, sich aber durchweg in den Bahnen des katholischen Modernismus bewegen.

[2] So schon Clemens Alex. Paedag., VI 42; vgl. Augustinus o. S. 98.

einen ist sie die Hüterin der höchsten menschlichen Kulturgüter, den anderen hingegen die große Feindin des Kulturfortschritts. Bis zum heutigen Tage streiten sich Liebe und Haß beim Urteil über diese Kirche. Wo liegt die Wahrheit? Wo ist das Wesen dieses rätselhaften und widerspruchsreichen Gebildes zu suchen? Ist es ein bloßes unorganisches Konglomerat verschiedenartiger Erscheinungen oder wirkt hinter den phänomenalen Gegensätzen ein einheitliches Grundprinzip? Sind wir mit unseren wissenschaftlichen Mitteln imstande, dieses Grundprinzip zu erfassen, oder hat Tyrrell recht, wenn er sagt: „Wir werden nie genau wissen, was der Katholizismus eigentlich ist[3]?" Und inwieweit hat die Wesensdefinition Gültigkeit, welche die Kirche selbst gibt, indem sie sich als gottgestiftete und gottgeleitete Heilsanstalt bezeichnet?

Das „Wesen des Katholizismus" — des größten und kompliziertesten religiösen Organismus, den die Geschichte kennt — ist die denkbar schwierigste Aufgabe der Religionswissenschaft. Und doch darf sie auch vor dieser letzten Aufgabe nicht zurückweichen. Ohne eine Antwort auf diese Frage bleibt auch die anschaulichste Beschreibung der einzelnen Erscheinungen des Katholizismus unbefriedigend; sonst hieße es auch hier: „Die Teile habt ihr in eurer Hand, fehlt leider nur das geistige Band." Die Beantwortung dieser Frage wird erleichtert, wenn wir zuerst versuchen, bestimmte „Wesensmerkmale[4]" ausfindig zu machen. Diese Wesensmerkmale sind aber nicht den sieben Hauptbestandteilen des Katholizismus (Volksreligion, Gesetzesreligion, juridisch-politische Kircheninstitution, rationale Theologie, Mysterienliturgie, Mönchtum und Mystik, evangelisches Christentum) gleichzusetzen, sondern jedes Wesensmerkmal läßt sich an allen diesen Bestandteilen nachweisen. Diese Wesensmerkmale ordnen sich aber sogleich in Gegensatzpaaren: Universalismus und Einheit (und mit diesem ersten Gegensatzpaar eng zusammenhängend die drei weiteren), Kontinuität und Fortschritt, Toleranz und Exklusivität, Gemeinschaftsgebundenheit und Personalismus und endlich Supranaturalismus und Inkarnationalismus oder, einfacher ausgedrückt: Transzendenz und Immanenz im Gottesumgang.

---

[3] Zwischen Scylla und Charybdis, 87.

[4] Vgl. die drei Wesensmerkmale, die schon Vincenz von Lerinum aufgestellt: „universitas, antiquitas, consensio" (Comm. 2).

Der hervorstechendste Wesenszug des Katholizismus ist seine Universalität. Diese Universalität ist ebenso zeitlich-räumlich wie geistig-inhaltlich. Die katholische Kirche ist die Weltkirche, die über den ganzen Erdkreis sich erstreckt, ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία ἡ ἀπὸ περάτων ἕως περάτων, wie das schöne Wort in der clementinischen Liturgie der apostolischen Konstitutionen (VIII, 10, 4) lautet[5]. Die katholische Kirche ist nicht Volks- oder Nationalkirche, nicht Stände- oder Staatskirche, sondern Völker- und Weltkirche; „da ist nicht Grieche und Jude, Beschneidung und Unbeschnittenheit, Barbar, Skythe, Knecht, Freier" (Kol. 3, 16). Die Universalkirche umfaßt alle Klassen und Stände, alle Rassen und Sprachen, alle Völker und Nationen. Mit heiligem Eifer hat sie immer wieder jede Tendenz zum Landeskirchentum bekämpft, das allezeit die größte Gefahr für den kirchlichen Universalismus bildete. Mit dieser räumlichen Universalität verbindet die katholische Kirche die zeitliche. Alle christlichen Generationen, von der apostolischen bis herauf zur Gegenwart, schließen sich in ihr zusammen. Wie sie nicht Kirche eines einzelnen Volkes sein will, so will sie auch nicht eine Kirche für eine bestimmte Zeit sein, sondern für alle Zeiten.

Der räumlich-zeitliche Universalismus ist aufs engste verbunden mit dem geistig-inhaltlichen. Nur dadurch kann die katholische Kirche die Kirche aller Völker und Zeiten sein, daß sie alle Formen und Stufen des religiösen Lebens in sich aufnimmt, daß sie nach dem Worte des Völkerapostels „allen alles wird". Schon Cyrill von Alexandrien hat diesen Zusammenhang treffend hervorgehoben:

„Sie heißt katholische Kirche, weil sie über die ganze Welt hin ausgebreitet ist, von einem Ende zum anderen; und weil sie in universaler und vollständiger Weise alle Lehren verkündet (*διὰ τὸ διδάσκειν καθολικῶς*), die zur Erkenntnis des Menschen kommen sollen, hinsichtlich der sichtbaren und unsichtbaren, der himmlischen und irdischen Dinge; und weil sie der Gottseligkeit jede Art von Menschen unterwirft, Regierende und Regierte, Gelehrte und Ungelehrte; und weil sie die universelle Heilerin und Pflegerin (*διὰ τὸ καθολικῶς ἰατρεύειν καὶ θεραπεύειν*) für jede Art von Sünde ist, sei sie mit der Seele oder mit dem Leibe begangen, und in sich selbst jede Form von Tugend hat, in Wort und Tat und in mannigfaltigen geistigen Charismen" (Cat. 18, 27; Mi PG 33, 1043).

[5] Cfr. Augustin., De bapt. I 3: „Non esse catholicam ecclesiam nisi eam quae, sicut promissa est, toto terrarum orbe diffunditur et extenditur usque ad fines terrae, quae crescens inter zizania et in taedio scandalorum requiem futuram desiderans dicit in psalmis etc."

Die Katholizität, die schon die Väter erfaßten, ist uns heute noch weit eindringlicher zum Bewußtsein gekommen. Je mehr die wissenschaftliche Forschung sich in die Geschichte des Katholizismus wie in die Geschichte der Religion vertieft, desto mehr bewahrheitet sich das Wort des Vinzenz von Lerinum: *Quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit* (Common. 2). Der Altmeister der protestantischen Dogmengeschichte, Adolf Harnack, hat nicht minder beredte Worte für den religiösen Universalismus der Kirche gefunden wie der begeisterte Herold des katholischen Modernismus, George Tyrrell.

„Nehmen Sie den abendländischen Katholizismus mit seinen mittelalterlichen Nebenschößlingen und überschauen Sie ihn in der ganzen Weite seiner Entwicklung. Sie werden finden, daß es kaum eine religiöse Lehre, kaum einen religiösen Ritus gibt, so viele ihrer in der Geschichte aufgetaucht sind, von der demütigsten und zartesten Hingebung an das Heilige bis zur herrschsüchtigen Leidenschaft, die nicht dort ihre Vertreter, ja, sogar ihre Anweisungen und Vorschriften hat. Und von dem reinsten Monotheismus, wie ihn Augustin in den Konfessionen ausprägt, bis zu einer naiven Heiligenverehrung, finden sich hier alle denkbaren Standpunkte wieder. Die ganze Religionsgeschichte in der Sukzession ihrer Erscheinungen ist auf katholischem Boden gleichsam repetiert und unifiziert; aus dem Nacheinander ist ein Nebeneinander geworden[6]."

„Der Katholizismus ist genauer als irgendeine andere Form ein Mikrokosmos der Welt der Religion; wir finden hier beinahe alle religiösen Ausdrucksweisen von der niedersten bis zur höchsten, zusammengedrängt und nach Vereinheitlichung und Zusammenhang strebend; das Ideal der universellen und dauernden Gültigkeit ist hier immer ein ausdrückliches Ziel gewesen." „Um wahrhaft katholisch zu sein, um im Hinblick auf Menschen aller Gattungen und aller Bedingungen, um für alle Stadien des religiösen Fortschritts einen Erziehungswert zu haben, muß eine Religion alle Perioden der religiösen Idee umfassen, von der niedersten bis zur höchsten und nicht nur ausschließlich die höchste." „Im Katholizismus liegt das Streben, eine Religion für alle Stufen der geistigen Entwicklung, nicht nur für eine einzige zu sein. Er hat Milch für Kinder und Speise für Erwachsene. Er ist eine Sprache, in der sich der Einfältigste und der Geistreichste über die seichtesten und über die tiefsten Gegenstände mit dem Himmel unterreden kann[7]."

Der Katholizismus umfaßt nahezu alle religiösen Formen, die in der Geschichte der Menschheit lebendig geworden sind; er um-

[6] Ad. Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Reden und Aufsätze, II 170.

[7] Tyrrell, Le christianisme à la croisée des chemins trad. Arnavon, Paris 1910, 305, 330; Zwischen Scylla und Charybdis 65; vgl. das o. S. 160 als Motto angeführte Wort Tyrrells.

schließt fast alle religiösen Symbole, mit denen die Menschheit das unaussprechliche Geheimnis des Ewigen auszudrücken versuchte; er birgt nahezu alle religiösen Lebenswerte in seinem Schoße, die sich bei den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Zeiten als fruchtbar erwiesen haben. Er besitzt einen religiösen Reichtum, wie er größer kaum gedacht werden kann. Die meisten Söhne und Töchter dieser Kirche sind sich gar nicht bewußt, welch unendlichen Reichtum ihre Mutter ihr eigen nennt. Die ganze Fülle dieser Schätze (die freilich großenteils so gut wie unbenutzt daliegen) vermag erst die Religionsgeschichte zu übersehen, die ihren Blick auf große Dimensionen eingestellt hat, und deren Auge geschärft ist für die Erfassung von komplexen Erscheinungen. Gewiß hat der religiöse Universalismus der katholischen Kirche seine Analogien in der außerchristlichen Religionsgeschichte. Die großen Weltreligionen des Islam und Buddhismus sind ebenfalls „katholische" Religionen, die nicht bei ihrer Urform stehengeblieben sind, sondern sie mit einer Fülle andersartiger Lebensformen zu verbinden suchten, besser gesagt, die auch andere religiöse Auffassungen mit ihrem Sondergut zu durchdringen suchten. Der Islam hat arabische Volksfrömmigkeit, jüdische Gesetzlichkeit und jüdischen Gottesdienst, neuplatonische und indische Mystik, aristotelische Philosophie, römisches Recht, ja, sogar christliche Mönchsdisziplin und christliche Theologie in sich aufgenommen[8], ohne dadurch seinen ursprünglichen Charakter einzubüßen. In ähnlicher Weise hat der Buddhismus in seiner mahâyânistischen Gestalt die Volksreligion des indischen Heimatlandes wie aller Länder, die er eroberte, in sich aufgenommen, desgleichen auch die philosophische Spekulation des Brahmanismus und die personale Liebesmystik des Hinduismus; in Tibet hat der Buddhismus ein reichgefügtes Kirchenwesen geschaffen, das frappierende Ähnlichkeit mit dem römischen aufweist. Aber trotz dieser tief einschneidenden Veränderungen hat auch der Mahâyâna-Buddhismus seine ursprüngliche Eigenart nie gänzlich verloren. Dieselbe universalistische Tendenz, welche die beiden großen Religionen Asiens aufweisen, zeigt der Katholizismus, nur in noch weit stärkerem Maße: die religiösen Erscheinungen, mit denen er in Berührung kam, hat er nie radikal abgestoßen, sondern in irgendeiner Weise in sich aufgenommen.

[8] Vgl. das ganz neue Perspektiven eröffnende Werk von Tor Andrä, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Upsala-Leipzig 1917.

Doch nicht allein alle religiösen; der katholische Universalismus greift viel weiter; er sucht auch die außerreligiösen Komplexe des menschlichen Geistes- und Gesellschaftslebens sich einzugliedern oder mit ihnen in eine innere Harmonie zu gelangen[9]. Nicht nur in allen spezifisch religiösen, sondern auch in allen „profanen" Formen des menschlichen Geistes- und Gesellschaftslebens sieht er das Wirken des einen Gottes: ὁ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1. Kor. 12, 6). Gemäß der paulinischen Losung πάντα ὑμῶν (1. Kor. 3, 23) sucht er alles in seinen Dienst zu stellen, Philosophie und Kunst, Soziologie und Politik. Im Gegensatz zu allem Sektenwesen, allem Pietismus und Mystizismus will der echte Katholizismus das Religiöse nicht in völliger Isolierung vom allgemeinen Kultur- und Geistesleben pflegen, sondern in stetem Austausch und in unaufhörlicher Wechselwirkung mit demselben.

In seinem universellen Drange, alle religiösen, ja, alle Lebenswerte zu umfassen und fruchtbar zu machen, hat der Katholizismus starke Anleihen bei der außerchristlichen Welt gemacht. Er ist der Universalerbe der antiken Religionen, ja, der antiken Kultur. Syrische und ägyptische, griechische und römische, germanische und keltische Volksreligion, jüdische Gesetzesfrömmigkeit und jüdischer Gottesdienst, römische Rechtsweisheit und Staatskunst und römischer Ritualismus, stoische und kynische Ethik, platonische und aristotelische Philosophie, philonische und plotinische Mystik — all diese „heidnischen" Bestandteile hat der Katholizismus sich einverleibt[10]. Schon innerhalb der alt- und neutestamentlichen Religion nehmen diese „fremden" Elemente einen breiten Raum ein: Wieviel platonisches Gedankengut steckt im jüdischen Weisheitsbuch, wieviel hellenistische Mysterienreligion und Mystik in den paulinischen Schriften, wieviel jüdischer Rabbinismus im Matthäusevangelium,

[9] Vgl. Friedrich von Hügels treffende Formulierung: „Catholicism will have to recognise, respect, love and protect continually, not only the less full an less articulate stages of grace in the other religions and in all they possess of what is true, but it will to have recognise, respect, love and protect also the non-religious levels and complexes of life, as also coming from God, as occasions, materials, stimulations, necessary for us men towards the development of our complete humanity and especially also of our religion." Essays 238. Vgl. Eternal Life 1913, 330: „Relgion is not directly either Ethics or Philosophy, Economics or Art, yet at the peril of emptiness and sterility, it has to move out into, to learn from, to criticize and to teach all these other apprehensions and activities."

[10] F. von Hügel, Essays 134; vgl. 234, 253.

wieviel philonische und ägyptische Mystik im johanneischen Evangelium! Und wie das wirkliche Alte und Neue Testament nicht nur ausschließlich „biblische" Religion enthält, sondern gerade in seinen wertvollsten Schriften außerchristliche Einflüsse aufweist, so sind auch die größten katholischen Geister in ihrem Besten vom außerchristlichen Geistesleben abhängig. Justinus Martyr und Clemens von Alexandrien, Origenes und Basilius stehen in der Dankesschuld der griechischen Philosophie, Tertullians Christentum trägt das Gepräge des römischen Rechtsgeistes, Augustin verdankt seinen mystischen Enthusiasmus dem Meister Plotin, Dionysius Areopagita hat das Schrifttum Plotins und seiner späteren Schüler ausgeschöpft, Thomas von Aquino hat Aristoteles zu seinem philosophischen Führer erwählt. Ob dieser starken Abhängigkeit von der außerchristlichen Welt ist dem Katholizismus immer wieder der Vorwurf gemacht worden, er habe das Evangelium verfälscht und verunziert. Gewiß ist vieles an diesem Urteil richtig; die Schlichtheit und Reinheit des Evangeliums Jesu ist so oft durch fremden Zierat verdeckt worden. Aber andererseits liegt gerade in der Übernahme außerchristlicher und außerreligiöser Elemente etwas Grandioses und Wunderbares; sie rückt den paulinisch-johanneischen Gedanken vom universellen Wirken des göttlichen Logos in helles Licht. „Gott hat sich nie unbezeugt gelassen" (Ap. G. 14, 17). „Er war das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen" (Joh. 1, 9). Gott hat sein Licht nicht nur einem verschwindend kleinen Bruchteil der Menschheit leuchten lassen, der Kunde von der Gottesoffenbarung in dem geschichtlichen Christus erhielt, nein, allenthalben offenbart er etwas von seiner ewigen Wahrheit und Weisheit, seiner ewigen Heiligkeit und Liebe. „Der nicht inkarnierte Gott hat einen viel weiteren Wirkungskreis als der inkarnierte, obgleich eine weniger tiefe Botschaft als der inkarnierte; und diese beiden Götter sind einer und derselbe Gott[11]." Alles Wahre, Gute und Schöne entstammt seiner unendlichen Lebens- und Wertfülle und hat darum Daseinsrecht auch in der „geoffenbarten Religion". Eben deshalb ist jener große religionsgeschichtliche Prozeß im Katholizismus — die Übernahme außerchristlicher Wahrheitselemente — „im allgemeinen legitim und fruchtbar gewesen[11]". Wer die Geschichte der außerchristlichen Religionen in

[11] Hügel, a. a. O., 134.

ihrer ungeheuren Ausdehnung durchlaufen hat, wer weiß, daß von zehntausend oder hunderttausend Menschen, die je auf dieser Erde geboren werden, kaum einer etwas von der Gottesoffenbarung in Jesus Christus erfährt, der wird gerade durch die Sanktionierung außerchristlichen Religions- und Geisteslebens im Christentum von schwerer Angst und Sorge befreit, „der freut sich aus ganzem Herzen und wird dadurch in seinem Glauben an den allmächtigen und allgütigen Gott bestärkt[11]". So peinlich das auch für alle engen — im Grunde nur lieblosen — Doktrinäre und Fanatiker (in der römischen wie in den protestantischen Kirchen) klingen mag — der vermeintliche „Paganismus", d. h. die Aufnahme außerchristlicher Kultformen und Gedanken gehört zu dem, was einen wahrhaft weiten, freien und liebeerfüllten Menschen am allermeisten am Katholizismus anzieht. Gerade dadurch erweist sich dieser als eine jeder Exklusivität entbehrende Menschheitskirche und Menschheitsreligion und ermöglicht ein *communicare orbi terrarum,* eine Gemeinschaft mit der ganzen Welt und Menschheit. George Tyrrell hat diesen Gedanken mit besonderer Begeisterung hervorgehoben:

„Der Katholizismus ist als Religion, als eine der großen Weltreligionen älter als Christus; er ist so alt wie die Menschheit selbst. . . . Der Katholizismus ist nur der am reichsten entfaltete Zweig an einem Baum, der den Wurzeln der Menschheit selbst entsprossen ist". „Es scheint uns das, was der katholischen Kirche so oft zum Vorwurf gemacht wird, ihre mannigfache Berührung mit nichtchristlichen Religionen, mit dem Judentum, dem griechisch-römischen und ägyptischen Heidentum und allen von ihnen abhängigen Bildungen — gerade einer ihrer größten Ruhmestitel und Vorzüge zu sein. Wir fühlen gern, wie der Saft des großen Lebensbaumes in unseren Adern aus den verborgenen Wurzeln der Menschheit aufwallt. Dieses fühlen, sich im letzten Sinne einig wissen mit allen Religionen der Welt, anerkennen, daß sie alle, wie schwach auch immer, erleuchtet sind von dem einen Logoslicht, das unversiegbar den Kampf auch mit der dichtesten Finsternis aufnimmt — das heißt katholisch sein; das heißt sich über den Geist enger Abgeschlossenheit und Sektenbildung erheben, ohne irgendwie in Gleichgültigkeit zu verfallen; das heißt, der Schüler dessen sein, der, während er glaubte, daß das Heil den Juden gehöre, bei dem Samariter und bei den Heiden so starken Glauben fand wie nirgends in Israel[12]."

Dieser Universalismus entspricht durchaus dem Geiste Jesu, der offen allen Glauben und allen Wahrheitswillen anerkannte, der ihm bei Nichtisraeliten entgegentrat und der den vielen Heiden den Eingang ins messianische Reich verhieß ohne die Zugehörigkeit zum

[12] Zwischen Scylla und Charybdis, 55, 27.

Gottesvolk und ohne ein Bekenntnis zum Messias (s. o. S. 33 f.)[13]. Er entspricht in gleicher Weise der urchristlich-paulinischen Missionsweise, die stets an die vorhandene Religion anknüpfte, sie weiterführte, sie korrigierte und läuterte und so zur vollen Gottesoffenbarung in Christo hinleitete: ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν (Ap.-G. 17, 23).

Der weltumspannende Universalismus, welcher das erste und wichtigste Wesensmerkmal des Katholizismus ist, und der schon in seinem Namen — καθ' ὅλην τὴν γῆν — ausgedrückt ist, wird zusammengehalten durch die denkbar stärkste äußere und innere Einheit. Ohne diese Einheit wäre dieser Universalismus ein wirres und ungegliedertes Chaos. Die Gläubigen aller Völker und Zeiten sind in der *una sancta* in gleicher Weise geeint wie die mannigfachen Elemente, die den verschiedenen geistigen Welten entstammen. *Ut omnes unum!* — Diese Losung hat schon der Verfasser des vierten Evangeliums ausgegeben. Und ein Paulusschüler hat den kirchlichen Einheitsgedanken in der rhythmischen Formel ausgesprochen: „Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid auf einerlei Hoffnung eures Berufes. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater unser aller, der da ist über euch allen und durch euch alle und in euch allen" (Eph. 4, 4). Ein dreifaches Einheitsband umschließt die Vielheit der Menschen wie die Mannigfaltigkeit der geistigen Werte: *vinculum hierarchicum, vinculum liturgicum, vinculum symbolicum.*

Episkopat und päpstlicher Primat sind die autoritativen Träger des kirchlichen Einheitsgedankens. Durch die Unterordnung unter die Bischöfe und den Bischof der Bischöfe bezeugen alle Gläubigen

---

[13] Vgl. die feinen Worte von F. v. Hügel, The Mystical Element of Religion, II 118: „It is not deniable that Catholicism has ever refused to do more than incluse the Pauline and Joannine theologies amongst its earliest and most normative stimulations and expressions, and that it has ever retained, far more than Protestantism, the sense, which (upon the whole) is most inbrokenly preserved by the Synoptists, of, if I may so phrase it, the Christianity of certain true elements in the pre- and extra-Christian religions . . . Indeed in these documents all idea of limiting Christianity to what He (Christ) brought of new, appears as foreign to His mind as it ever has been to that of the Catholic Church. Here we get the most spontaneous and many-sided expression of that divinely human, widely traditional and social, all-well-coming and all-transforma-ting spirit, which embrace both grace and nature, eternity and time, soul and body, attachment and detachment."

den Willen zur äußeren Einheit der Kirche. Die straffe Zentralisierung der gesamten kirchlichen Gewalt in der Hand des *pontifex Romanus* hat die äußere Einheit der Weltkirche in hohem Maße befördert, freilich auf der anderen Seite auch viele Schismen und Häresien zur Folge gehabt. Die tiefste Idee, die sich hinter all den Mißbräuchen und Machtbestrebungen des Papalismus verbirgt, ist die Einheit der Universalkirche (vgl. o. S. 333); der päpstliche Primat ist seiner Idee nach der „persongewordene Reflex der Einheit der ganzen Kirche[14]".

Noch deutlicher offenbart sich diese Einheit im kirchlichen Kult. Überall auf Erden sind es dieselben sieben Sakramente, durch welche die Kirche die Gnadenschätze, die sie verwaltet, den Gläubigen vermittelt. Wohl unterscheiden sich die mit Rom unierten Kirchen des Ostens in der Kultsprache wie in den Kultformen von der römischen Kirche. Aber diese unierten Kirchen können sich an Ausdehnung und Macht nicht entfernt mit der römischen messen und treten im Gesamtbild der Papstkirche ganz zurück. Die römische Liturgie ist die großartigste Offenbarung der kirchlichen Einheit. Auf der ganzen Erde werden die Sakramente in derselben Form gespendet, wird das eucharistische Mysterium in einer und derselben Weise und in einer und derselben Sprache gefeiert: alle Zeremonien bei der Messe sind dieselben; tagtäglich sind es dieselben Gebete, welche auf der ganzen Erde von den das Opfer feiernden Priestern rezitiert werden. Ein katholischer Christ, der in einem fremden Lande in eine katholische Kirche kommt, findet dort gleich seine religiöse Heimat, hört seine kirchliche „Muttersprache".

Diese große liturgische Einheit erstreckt sich aber nicht nur über die Gegenwart, sondern umfaßt auch die vergangenen katholischen Geschlechter. Mit denselben Gebeten, die heute im katholischen Gottesdienst gesprochen werden, flehte schon die römische Christenheit zur Zeit Gregors des Großen und Leos des Großen. Ja, manche von den Meßgebeten wie die das eucharistische Hochgebet einleitende Antiphonie (*Sursum corda* usw.) und das sie beschließende Trisagion gehen bis in die ältesten Zeiten der christlichen Kirche zurück. Über Raum und Zeit hinweg vereint sich bei der Feier der Eucharistie die Christenheit zu einer großen

[14] Möhler, Die Einheit der Kirche, 239.

Gebetsgemeinde, die dem Ewigen das Opfer des Lobes darbringt (vgl. o. S. 415 f.).

Die römische Liturgie ist die imponierendste Kundgebung des katholischen Einheitsgedankens; in ihm wird sichtbar nicht nur die Einheit des Sakraments und Gebets, sondern auch die Einheit des Glaubens. Die drei ältesten kirchlichen Glaubenssymbole — das apostolische, das nicänische, das athanasianische — haben in ihr einen Platz gefunden[15]. Im Grunde genommen sind jedoch alle liturgischen Gebete Glaubensbekenntnisse; die Liturgie ist ja „das gebetete Dogma"[16]. Die zentralen Lehrgedanken der Kirche — Schöpfung, Erlösung, Heiligung, Trinität, Inkarnation, Versöhnung, Auferstehung und ewiges Leben — haben in den Bitt- und Preisgebeten der Liturgie eine nicht minder klare und wuchtige Formulierung gefunden wie in den eigentlichen Glaubenssymbolen. Alle liturgischen Gebete sind darum ein ununterbrochenes, machtvolles Credo, ein Bekenntnis der katholischen Frommen zu den großen Offenbarungswahrheiten des Christentums, eine Offenbarung der kirchlichen Einheit.

Das kirchliche Dogma ist aber noch in einer anderen Hinsicht das *vinculum unitatis;* es stellt die Vereinheitlichung aller der verschiedenartigen Grundelemente des Katholizismus dar. Genau so wie die theologischen Genien des Katholizismus — ein Origenes, Augustinus, Thomas von Aquino — die Mannigfaltigkeit der widersprechenden Geisteskräfte, die im Katholizismus wirksam sind, in ein einheitliches Gedankensystem zu fassen versuchten (s. o. S. 86 ff., 97 ff., 112 ff.), so sucht auch das katholische Dogma die gegensätzlichen Elemente der Frömmigkeit, des Kirchenwesens und des theologischen Denkens in eine einheitliche, normative Form zu gießen. Für die orthodoxe katholische Auffassung sind die kirchlichen Dogmen *veritates e coelo delapsae*[17]. Sie sind die unter dem Beistand des heiligen Geistes vollzogene Formulierung (*definitio*) der Heilswahrheiten, die Christus den Aposteln geoffenbart hat. Die Kirche

[15] Das apostolische Glaubensbekenntnis wird am Eingang und Schluß des kirchlichen Stundengebetes wie in den ferialen *litaniae* gebetet; das nicänische Symbolum während der Messe an den Sonn- und Festtagen wie an den Gedächtnistagen der Apostel und Kirchenväter; das athanasianische Symbolum am Sonntag während der Prim.

[16] R. Guardini, Vom Geist der Liturgie, 10.

[17] Vgl. Syllabus Lamentabili prop. 22, Michelitsch, S. 132.

besaß in dem von den Aposteln empfangenen *depositum fidei* den Inhalt aller Dogmen, verkündete aber die einzelnen Dogmen erst, nachdem häretische Neuerer ihre Wahrheit zu leugnen begannen. Weil der Inhalt dieser Dogmen die göttliche Offenbarung ist und ihre Formulierung unter dem Beistande des heiligen Geistes erfolgte, darum gelten die Dogmen als sachlich und formell unfehlbare Wahrheiten. Diese orthodoxe Auffassung, die jede organische Entwicklung des Dogmas ausschließt, ist durch die Dogmengeschichte radikal zerstört worden. Schon Kardinal Newman hat vor mehr als einem halben Jahrhundert die starre Identitätstheorie der Orthodoxie durch eine organische Evolutionstheorie ersetzt. Die dogmengeschichtliche Forschung, die in den letzten Jahrzehnten von katholischen wie protestantischen Gelehrten betrieben wurde, hat immer deutlicher gemacht, daß das katholische Dogma das Produkt eines äußerst langwierigen und höchst komplizierten Prozesses ist. Die theologische Gedankenarbeit hat an der Fassung der Dogmen den stärksten Anteil, aber es ist keineswegs so, als ob das katholische Dogma nur die kirchliche Sanktion bestimmter theologischer Axiome wäre. Das Dogma ist vielmehr die geradezu meisterhafte äußere Formel, in welcher die Kirche alle ihre entscheidenden Lebenskräfte zusammengefaßt hat. Volksreligion, Gesetzesreligion, juridische Kircheninstitution, rationale Theologie, Mysterienliturgie, Mönchtum, Mystik und Evangelium — alle die Wesensbestandteile des Katholizismus sind im Dogma auf einen Generalnenner gebracht. Das Dogma (d. h. die Gesamtheit aller „unfehlbaren" kirchlichen Lehrentscheidungen) ist die abstrakte, begriffliche Hülle, welche die Mannigfaltigkeit des Lebens umschließt; wie dieses Leben im Laufe der Jahrhunderte wuchs und sich ausdehnte, so wuchs auch der Umfang der dogmatischen Definitionen der Kirche. Die reizvollste (bis heute freilich noch immer allzusehr vernachlässigte) Aufgabe der Dogmengeschichte ist die Herausstellung der geistigen und religiösen Kräfte, die dem Dogma das Leben gaben und die durch das Medium des Dogmas hindurch immer neues Leben wecken[18]. Die ungeheure Macht, welche das Dogma im Katholizismus besitzt, beruht weniger auf dem Glauben an seine Göttlichkeit und Unfehlbarkeit als vielmehr auf dem Lebensreichtum und der Lebenskraft, die in ihm verborgen liegt, auf dem Universalismus, der in ihm die Einheit

[18] Vgl. Engelbert Krebs, Dogma und Leben, Paderborn, I, 1921.

gefunden hat. Die katholische Volksreligion (die Vorstellung von der dinglichen Gnadenkraft der Sakramente, der Glaube an das Fegfeuer, die Anrufung der Heiligen, die Reliquien- und Bilderverehrung) hat in den tridentinischen Konzilskanones — freilich unter bestimmten Kautelen — die dogmatische Approbation erhalten; die volkstümliche Marienfrömmigkeit hat durch das Θεοτόκος-Dogma des Ephesinums[19] und durch das *Immaculata*-Dogma Pius IX. die nötige dogmatische Stütze empfangen. Die Religion des Gesetzesdienstes und der guten Werke hat in den tridentinischen Dekreten *de iustificatione* und *de poenitentiae sacramento* sich dogmatische Geltung verschafft. Die papalistischen Ansprüche auf den Universalepiskopat und die lehramtliche Unfehlbarkeit sind durch die Beschlüsse des florentinischen und vor allem des vatikanischen Konzils dogmatisch unanfechtbar geworden; das *ius divinum* der kurialistischen Kanonisten hat in der vatikanischen *Constitutio de ecclesia Christi* die dogmatische Krönung empfangen; die rationale Theologie des Aquinaten hat das dogmatische Lehrgebäude des tridentinischen wie des vatikanischen Konzils zimmern helfen. Die Mysterienliturgie der Kirche hat in den tridentinischen Konzilsentscheidungen eine breite theoretisch-dogmatische Grundlage erhalten. Das Ideal des monastischen Lebens wie des Mendikantentums ist durch das Konstanzer Konzil bekräftigt worden. Die Mystik endlich hat ihre Spuren in den Dogmen der alten und neuen Zeit hinterlassen: die trinitarischen wie christologischen Dogmen, welche die griechische Theologie formulieren half, haben die religiöse Konzeption der hellenischen Mystik zur Voraussetzung; die tridentinische Lehre von der Präsenz Christi im Altarsakramente und dem latreutischen Kult der Eucharistie ist von der mittelalterlichen Sakramentsmystik inspiriert; die Gotteslehre des vatikanischen Konzils ist vom mystischen Gottesbegriff bestimmt. Endlich hat auch die evangelische Frömmigkeit auf das katholische Dogma eingewirkt: die augustinische Gnadenlehre redet in den antipelagianischen Lehrentscheidungen der alten Kirche; die Luthersche *sola fides* wirft ihre Strahlen über das komplizierte harmonistische *decretum de iustificatione* der tridentinischen Konzilsväter. So lassen sich denn alle Wesenselemente des Katholizismus in seinem Dogma aufzeigen; in

[19] Vgl. „Die Hauptmotive des Madonnenkults", Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1920, 433 ff.

ihm sind sie zur großen Einheit zusammengefaßt, in ihm haben sie ihre feierliche Sanktion und normative Kraft gewonnen. Das Dogma verhindert einen Eklektizismus, der nur bestimmte Elemente aus dem katholischen Gesamtleben herausgreift, und fordert die Anerkennung aller Wesensbestandteile — der vulgären und legalistischen, der juridischen und rationalen und nicht nur der mystischen und evangelischen. Durch das Dogma werden alle diese Elemente als spezifisch christlich legitimiert, mit einer apostolischen Ursprungsmarke versehen. Daß sie diese Ursprungsmarke häufig zu Unrecht tragen, kann nicht bestritten werden. Gerade im Dogma tritt die große Geschichtsfiktion von einer Stiftung der Kirche, der Sakramente, der Hierarchie durch den historischen Jesus deutlich zutage. Im tiefsten Grunde freilich ist diese Geschichtsfiktion nur die bildhafte äußere Form, in der geschichtlich blinde Generationen der Vergangenheit die Einheit und den organischen Werdeprozeß des Katholizismus zu schauen imstande waren.

Eine unendliche Mannigfaltigkeit von geistigen Kräften ist im Katholizismus zur inneren Einheit verbunden[20]. Diese Mannigfaltigkeit ist aber keine statische, sondern eine dynamische. Sie offenbart sich in einem nimmer stillstehenden Prozeß, in einer steten Vorwärtsbewegung, in einem unaufhörlichen Fortschritt. Wer die Geschichte des Katholizismus von der Pfingstpredigt des Petrus bis zur Promulgation des Codex iuris Canonici verfolgt, dem bietet sich ein Schauspiel mit ständig wechselnder Szenerie dar. Wie andersartig ist das Bild des Katholizismus im ersten, im fünften, im dreizehnten, im sechzehnten, im neunzehnten Jahrhundert! Immer neue Flüsse nimmt dieser Riesenstrom in sich auf, immer neue Formen des religiösen Lebens gebiert dieser Riesenleib; Verfassung und Liturgie, Theologie und Frömmigkeit schreiten von Jahrhundert zu Jahrhundert fort. Den zahlreichen „Häretikern" gegenüber, die

[20] Vgl. Möhler, Symbolik[8], 336 f.: „Nichts Schöneres schwebt der Einbildungskraft des Katholiken vor und nichts spricht sein Gefühl wohltuender an als die Vorstellung der harmonischen Ineinanderbewegung zahlloser Geister, welche zerstreut auf dem ganzen Erdboden, frei in sich ermächtigt, in jegliche Abweichung nach der rechten und linken Seite einzugehen, dennoch und zwar mit Bewahrung ihrer verschiedenen Eigentümlichkeiten einen großen Bruderbund zu gegenseitiger Lebensförderung bilden, eine Idee darstellend, die der Versöhnung der Menschen mit Gott, welche eben deshalb auch unter sich versöhnt und eins geworden sind."

immer wieder die Rückkehr zum Urchristentum, zum Evangelium, zum apostolischen Leben predigten, ist die Kirche die Verfechterin des Fortschritts gewesen. Gewiß ist das Tempo des Fortschritts immer langsamer geworden; mit der zunehmenden Breite des Stromes verminderte sich sein Gefälle; der Katholizismus ist seit dem Mittelalter immer stabiler, seit dem Tridentinischen Konzil immer starrer geworden. Dennoch zeigt auch der heutige Katholizismus trotz seiner dogmatischen und kirchenrechtlichen Verknöcherung eine starke Anpassungs-, ja sogar Entwicklungsfähigkeit[21]. Die soziale Bewegung, die Jugendbewegung, die liturgische Bewegung sind deutliche Beweise für die frischen Lebenskräfte im heutigen Katholizismus. Es ist, als strömten selbst aus seinem harten Fels Wasserquellen, als erblühten selbst auf seinen nackten Steinen Frühlingsblumen. Es liegt etwas Wahres in dem optimistischen Titel, den Herman Schell einer seiner (allerdings indizierten) Schriften gab: „Der Katholizismus, das Prinzip des Fortschritts."

Mit dieser Entwicklungsfähigkeit verbindet der Katholizismus das zäheste Beharrungsvermögen; er ist ein Januskopf, auf dessen einer Seite πάντα ῥεῖ und auf dessen anderer Seite *semper idem*[22] geschrieben steht. Die katholische Kirche ist die konservativste Macht der abendländischen Kultur; *„Timothee, custodi depositum"* ist ihr Wahlspruch. Unaufhörlich erhebt sie ihre warnende und strafende Stimme gegen die mutwilligen „Neuerer", die Häretiker, die nicht zufrieden sein wollen mit dem ererbten Glaubensgut, die an den alten Grundfesten der Kirche rütteln, um sie zu zerstören. Mit größtem Mißtrauen, ja, mit ausgesprochener Angst und Feindschaft steht sie allen geistigen Fortschrittsbewegungen gegenüber. Der Aristotelismus des 13. Jahrhunderts, die moderne Philosophie des vergangenen Jahrhunderts, die Naturwissenschaft des 16. und 19. Jahrhunderts, die Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der neuesten

---

[21] Wie stark die Anpassungsfähigkeit des Katholizismus an die moderne Zeit ist, zeigt sich auch darin, daß von katholischer Seite die Forderung des weiblichen Priestertums erhoben wird. Vgl. Margarete Adam, Weibliche Seelsorge. „Die Frau", Monatsschrift für das gesamte Frauenleben unserer Zeit, 1922, 198 ff. Julie Pöhlmann, Zum weiblichen Priestertum der Frau, ebendort 245 ff.

[22] Vgl. Vinzenz von Lerinum, Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate 2: „In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum."

Zeit — sie alle sind zuerst als wahnwitzige und gottlose Unternehmungen verurteilt worden. Dieser Gegensatz von lebendigem Fortschritt und starrem Konservatismus ist eine der größten Paradoxien im Katholizismus. Aber was er letzten Endes in diesem Widerstreit zu verwirklichen sucht, ist die Kontinuität in der steten Entwicklung, die *continua successio,* wie ein von den tridentinischen Konzilstheologen gebrauchter Terminus lautet (sess. 4.). Dieses Ideal, das bald unbewußt, bald bewußt der Kirche vorschwebte, hat Vinzenz von Lerinum in einem schönen Wort ausgesprochen, das in seinem zweiten Teil von dem vatikanischen Konzil angeführt wird:

„Nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus ... Sed ita tamen, ut vere p r o f e c t u s sit ille fidei, n o n p e r m u t a t i o. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquaeque res amplificetur, ad permutationem vere, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiae — aetatum ac saeculorum gradibus — intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia" (Comm. 28).

An die beiden ersten Gegensatzpaare des Katholizismus: Universalität und Einheit, Fortschritt und Kontinuität reiht sich ein drittes von nicht minder überraschender Paradoxie: Toleranz und Exklusivität. Der Katholizismus ist zugleich die toleranteste und die intoleranteste unter den christlichen Konfessionen. Wieviel Primitives, Volkstümliches, ja, Abergläubisches duldet er willig in seinem Schoße! Jede Wallfahrtskirche mit ihren Gnadenbildern, ihren Votivtafeln, ihren betenden und sich kasteienden Andächtigen ist ein beredtes Zeugnis für die weitgehende Duldsamkeit der katholischen Kirche. Sie ist frei von aller puritanischen Strenge und Herbheit, die um der „Reinheit" des Christentums willen alle Erscheinungen der Volksreligion — die „Auswüchse" ebenso wie die „Blüten" — für *tabu* erklärt und an allen Ecken und Enden Verbotstafeln mit der Aufschrift „unevangelisch" anbringt. Sie ist ebenso frei von aller Feindschaft wider die natürliche Vernunft und die natürliche Sittlichkeit, die sie als Vorstufen und Wegbereiter der übernatürlichen Gnadenmitteilung wertet — *gratia naturam non tollit, sed perficit* (s. o. S. 115). Sie duldet, ja, umarmt die Philosophie und räumt ihr den ganzen Vorhof ihres Tempels ein, sie läßt sie sogar Levitendienste im Heiligtum selbst verrichten. Sie gewährt der Mystik, dieser der „Heidenwelt" entstammenden fremden Schwester, Einlaß in den Tempel, ja, ins Sanctissimum. „Heidnische" Männer wie Plato und Aristoteles ver-

ehrt sie als geistige Führer. Und neben diesen beiden Genien steht der große, von heiliger Gottesliebe erfüllte Plotin, der unsichtbar und unerkannt für zahllose katholische Fromme der Wegweiser zur höchsten Gottesgemeinschaft geworden ist. Weil der Katholizismus so viel Außerchristliches duldet, billigt und verherrlicht, darum ist er wie keine andere christliche Konfession befähigt, die Wahrheitselemente außerhalb des Christentums, ja, die innige Verwandtschaft des Christentums mit außerchristlichen Religionen anzuerkennen. Ein katholischer Genius, Tertullian, war es, der das Wort von der *anima naturaliter christiana* (Apol. 17) geprägt hat. Augustinus hat diese wunderbare Wahrheit von der Einheit aller Religionen, welche erst der vergleichenden Religionswissenschaft in ihrer ganzen Größe aufgegangen ist und immer neu aufgeht[23], noch deutlicher formuliert als Tertullian in seinem begeisterten Ausruf:

„Res ipsa, quae nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari christiana" (Retr. I 13).

Die Offenheit des Katholizismus für alles Gute und Wahre in den außerchristlichen Religionen, die dankbare Übernahme von vielem Wertvollen aus dem „Heidentum", endlich die Erkenntnis der Einheit aller Religionen — all das zwingt von selbst zur Anerkennung der Heilsmöglichkeit außerhalb des Christentums. „Viele werden kommen vom Morgen und vom Abend und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen" (Mt. 8, 11); „Gott ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns" (Ap.-G. 17, 27); „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen" (1. Tim. 2, 4) — diese eminent urchristlichen Gedanken konnten im Katholizismus nie ganz in Vergessenheit geraten. Auch außerhalb des Christentums ist es möglich, das Heil zu erlangen, und zwar nicht durch ein unfaßliches Wunder Gottes, der am Ende die Ungetauften „begnadigt", sondern durch das ernste Streben nach Wahrheit, durch das heilige Suchen Gottes, wie es durch die außerchristlichen Religionen und Philosophiesysteme in den Menschenseelen geweckt wird[23b]. In den katholischen Katechismen wird das ernste

[23] Vgl. Max Müller, Leben und Religion, Gedanken aus den Werken, Briefen und hinterlassenen Schriften, Stuttgart (ohne Jahreszahl), 153 ff.; Nathan Söderblom, Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte, Leipzig 1913.

[23b] Augustinus erkennt sogar vor- und außerchristliche Heilige an. „Ecclesiam autem accipite . . . non in his solis, qui post Domini adventum et nativitatem

Wahrheitsverlangen als „Begierdetaufe" bezeichnet, welche wie die „Bluttaufe" (das Martyrium für Christus) und die Wassertaufe das Heil vermittelt. Die weitherzigste, klarste und präziseste Fassung hat der Gedanke von der Heilsmöglichkeit außerhalb des Christentums durch den Jesuitenkardinal De Lugo († 1660) erhalten, der unter den Augen Urbans VIII. die für papalistische Ohren kühne These vertrat, daß die Mitglieder der verschiedenen christlichen „Sekten", der jüdischen und mohammedanischen Gemeinschaften und der heidnischen Philosophenschulen die ewige Seligkeit erlangen können:

„Nach der katholischen Lehre gibt Gott genügend Licht für die Erlösung einer jeden Seele, die zum Gebrauch der Vernunft in diesem Leben gelangt. Was ist die gewöhnliche Methode, nach der Gott diese Erlösung darbietet? Obgleich Gott zweifellos moralische Wunder wirken kann, erscheinen sie nicht als Regel und sind nicht unbedingt notwendig. Die menschliche Seele hat ja in allen Zeiten und an allen Orten eine gewisse Wahlverwandtschaft mit der Wahrheit und ein Bedürfnis für dieselbe. Die verschiedenen Philosophenschulen und religiösen Gemeinschaften in der Menschheit besitzen und vermitteln ein Stück Wahrheit, einige Strahlen und Elemente der göttlichen Wahrheit. Die Regel ist darum die: die Seele, die in gutem Glauben Gott sucht, seine Wahrheit und Liebe, konzentriert ihre Aufmerksamkeit unter dem Einfluß der Gnade auf diese Wahrheitselemente, mögen sie nun viele oder wenige sein, die ihr geboten werden in den heiligen Büchern, den Unterweisungen, Gottesdiensten und Versammlungen der Kirche, Sekte oder Philosophenschule, in welcher sie aufgewachsen ist: sie nährt sich von diesen Elementen, besser gesagt, die göttliche Gnade nährt und erlöst die Seele unter der Hülle dieser Wahrheitselemente[24]."

Von den neueren katholischen Geistern ist es vor allem Friedrich von Hügel, der, anknüpfend an De Lugo, die katholische Toleranzidee unermüdlich verficht:

„Wir katholischen Christen wollen in der Tat nie die hohe Wahrheit und das hehre Ideal einer universellen Einheit des Kultus und des Glaubens, einer einzigen weltweiten Kirche aufgeben, aber wir betrachten diesen unsern unvergänglichen Glauben an die religiöse Einheit nur dann als realisierbar, wenn wir fähig und froh sind, die rudimentären, fragmentarischen, relativen, pädagogischen Wahrheiten und Werte in anderen Religionen als unserer eigenen anzuerkennen — Werte, die, wenigstens im Hinblick auf Judentum und Hellenismus, die römische Kirche nie aufgehört hat zu gebrauchen und zu verkündigen." „Die Juden, die Muslime, die Brahmanen, die Buddhisten, ja, selbst die Agnostiker und aufrich-

esse coeperunt sancti, sed ommes, quotquot fuerunt sancti, ad ipsam ecclesiam pertinent . . .; haec ecclesia erat in sanctis etiam prophetis" (Serm. 4 de Jac. et Esau).

[24] De fide disp., XIX, 7, 10; XX, 107, 194; zitiert bei F. von Hügel, Essays, 252.

tigen Atheisten werden insgeheim von der inneren göttlichen Gnade gesucht (solicited by grace within themselves), so daß sie lernen zu lieben und zu tun, was immer auch Gutes und Wahres in ihrer gegenwärtigen Gemeinschaft und Position ist, und in mannigfachem Grade sich zu öffnen und näherzukommen dem vollen Lichte und der Selbstentdeckung, die ihnen aus der größeren Fülle von außen aus der Welt anderer Seelen und anderer Institutionen gebracht wird" (Essays 63; 236).

So wächst aus dem katholischen Universalismus eine wunderbare Toleranzidee hervor, die Brücken schlägt zu allen außerchristlichen Religionen und Philosophien. Ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται, οὐ στενοχωρεῖσθε ἐν ἡμῖν, . . . πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς — diese herrlichen Paulusworte (2. Korr. 6, 11) ruft der echte Katholizismus allen Außenstehenden entgegen. Daß aber diese Toleranz nicht nur eine schöne Idee ist, die einzelnen weitblickenden katholischen Geistern vorschwebt, sondern sich auch in der Praxis bewährt, zeigt das vorbildliche Beispiel des algerischen Erzbischofs und Kardinals Lavigerie, des „Apostels der Schwarzen". Wenn er auf den Visitationsreisen durch seine Diözese an eine Moschee kam, verließ er seinen Wagen und ging zu Fuß an ihr vorüber, um seine Ehrfurcht vor dieser Stätte des Gebets zu erweisen[25].

In seiner Universalität ist der Katholizismus zum Hort der Toleranz geschaffen; aber darin liegt der größte Widerspruch, daß die Kehrseite dieser Weite und Duldsamkeit eine geradezu furchtbare Exklusivität und Intoleranz ist. Dieselbe Kirche, die ihre Tore so weit allem Wahren, Guten und Schönen in der Welt öffnet, verficht seit den ältesten Zeiten das harte Axiom: *Extra ecclesiam nulla salus* (vgl. o. S. 47 f., 89). Schon Cyprian hat mit Nachdruck diesen Satz vertreten:

„Cum domus Dei una sit et nemo salvus esse nisi in ecclesia possit." „Christianus non est qui in Christi ecclesia non est." „Ut habere quis possit Deum patrem, habeat anteam ecclesiam matrem" (Ep. 4, 54, 74).

Der große und weite Augustinus, der Verfechter eines so reinen, spiritualistischen Kirchenideals, hat sogar wiederholt den rohen, Jesu ausdrücklichen Worten (Mt. 25, 31 ff.) widersprechenden Satz ausgesprochen, daß auch ein Häretiker, der von heroisch christlichem Geist erfüllt sei, auf ewig dem höllischen Feuer verfalle.

[25] Noch schöner freilich und von noch größerer Herzensweite zeugend ist das Beispiel des jetzigen Erzbischofes von Upsala, der zusammen mit dem „Heiden" Rabindranath Tagore vor dem Hochaltar des Domes zu Upsala kniete und betete.

„Constituamus ergo aliquem castum continentem, non avarum, non idolis servientem, hospitalem, indigentibus ministrantem, non cuiusdam inimicum, non contentiosum, patientem, quietum, nullum aemulantem, nulli invidentem, sobrium, frugalem haereticum: nulli utique dubium est propter hoc solum quod haereticus est, regnum Dei non possessurum" (De bapt. IV 25; vgl. auch das o. S. 99 zitierte Wort).

Die spätere Kirche hat diese cyprianisch-augustinischen Gedanken fortgeführt, sie hat das Prinzip der Exklusivität immer mehr verschärft und so den gesamten Katholizismus immer mehr verengert. Das berühmte Symbolum Athanasianum verkündet im einleitenden Satz, daß die Anerkennung der in ihm ausgesprochenen subtilen trinitarischen Distinktionen die erste Vorbedingung zur Erlangung des ewigen Heils sei.

„Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit" (Denzinger[8] 135).

Das vierte Laterankonzil wie das florentinische Konzil haben dem Gedanken der „allein seligmachenden Kirche" sogar dogmatische Sanktion verliehen.

„Una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur" (Denzinger[8] 357). Das florentinische Konzil erklärt sogar ausdrücklich alle Juden und Heiden, Häretiker und Schismatiker als der ewigen Höllenpein verfallen (Zitat s. o. S. 316 Anm.)

Bonifaz VIII. hat dieser Auffassung noch eine papalistische Zuspitzung gegeben, indem er die Unterwerfung unter den römischen Oberpriester für heilsnotwendig erklärte (s. o. S. 301), was später das vatikanische Konzil wiederholte (s. o. S. 303 f., Anm. 25).

So mischen sich im Katholizismus Inklusivität und Exklusivität, Toleranz und Intoleranz in der seltsamsten Weise. Erweist er sich nicht gerade hier als vollkommene *contradictio in adiecto*? Und doch lösen sich auch diese Gegensätze in einer höheren Harmonie auf. Gewiß zeugt die Intoleranz der katholischen Kirche, vor allem die der römischen Kirchenleitung, großenteils von unchristlichem Geiste; sie ist vielfach bedingt durch bloßes geistiges Machtstreben, das sich durch Höllendrohungen Anerkennung verschaffen will. Aber andererseits ist auch im genuin katholischen Prinzip, im Prinzip der Universalität die Exklusivität eingeschlossen. Soferne der Katholizismus wirkliche Universalität ist — er ist das nur in seiner Idee und nur unvollkommen und annähernd in seiner empirischen Gestalt —, soferne er die Fülle der religiösen Werte darstellt, muß

er exklusiv sein. Es ist das aber nicht die Exklusivität der Einseitigkeit, sondern die des unerschöpflichen Reichtums. Eine Kirche, die alle religiösen Schätze in völliger Reinheit, Harmonie und Balance besäße und diesen Besitz einem jeden aufrichtigen Menschen evident zu machen vermöchte, eine solche hätte Anspruch auf Absolutheit; eine solche dürfte sagen: außer mir ist kein Heil. Weil aber die empirische Kirche diesem Ideal des Universalismus nur zustrebt und weit hinter ihm zurückbleibt, weil von einer Evidenz der religiösen Wertfülle keine Rede sein kann, darum gelten die theologischen und dogmatischen Sätze von der Heilsnotwendigkeit der Kirche nur im Irrealis oder höchstens im Potentialis.

Die für den Katholizismus grundlegende „antithetische Synthese" von Universalismus und Einheit offenbart sich weiterhin in der Verbindung von Individualismus und Korporativismus, von Persönlichkeits- und Gemeinschaftsidee. „Gott und die Seele will ich kennen, nicht mehr und nicht weniger" — dieses augustinische Wort hat auch für den Katholizismus Gültigkeit. Die Einzelseele soll Gott finden, mit ihm Gemeinschaft haben, sich mit ihm einen. In seinem Universalismus will der Katholizismus dem persönlichen Gottesumgang aller Menschen Raum schaffen. Denn für einen jeden Menschen ist Gott wieder etwas anderes und bei einem jeden vollzieht sich der Verkehr mit dem Göttlichen wieder in anderen Formen. Die Einzelpersönlichkeit soll Freiheit haben in ihrem Leben mit Gott, denn diese persönliche Freiheit ist das Lebenselement aller echten Religion. Sowohl das Dogma wie die Liturgie, diese beiden scharf umgrenzten, starren und unantastbaren Elemente des Katholizismus, wollen das persönliche Leben nicht abschnüren, sondern wecken und fördern. Die bunte Mannigfaltigkeit der katholischen Persönlichkeiten und Ordensgemeinschaften ist das deutlichste Beispiel dafür, wie durch Dogma, Liturgie und Kirchenrecht das persönliche Leben nicht erstickt wird. (Freilich ist beizufügen, daß diese Mannigfaltigkeit und Freiheit seit dem Tridentinum eine immer stärkere Einschränkung und Umschnürung erfahren hat.) Welche Selbständigkeit hat allezeit die katholische Volksfrömmigkeit gegenüber den strengen Kirchengesetzen gezeigt! Mit welcher Freiheit haben gerade die großen Mystiker Dogma und Kult für ihr persönliches Innenleben auszumünzen verstanden! Und wieviel starkes und reines Leben erblüht gerade heute aus der streng fixierten, unveränderlichen kirchlichen Liturgie! Die Formgebun-

denheit bedeutet nicht Ertötung, sondern Stärkung des persönlichen Lebens; umschlossen von den starren und harten Schutzhüllen des Dogmas und der Liturgie vermag das religiöse Innenleben sich zumeist besser zu entfalten als in der schrankenlosen Freiheit.

Der Individualismus der katholischen Frömmigkeit hat aber ein stetes Gegengewicht in dem großen kirchlichen Gemeinschaftsgedanken. Der Einzelne steht in seinem Gottesumgang allein, μόνος σὺν τῷ μόνῳ, wie das alte mystische Wortspiel lautet[26] — und er ist doch stets umschlossen und getragen von der Gesamtheit der Christgläubigen. Die Einsamkeit mit Gott wird — auch in der katholischen Mystik — nicht zur völligen Isolierung von der Gemeinschaft. Die niedere wie die höhere Frömmigkeit des Katholizismus ist vom Gemeinschaftsgedanken bestimmt. Bei der Anrufung der Heiligen, beim Gebet für die Toten, beim Gewinnen von Ablässen, vor allem beim liturgischen Gebet, bei der Teilnahme am heiligen Opfer und bei der Kommunion, ja, bei jedem Glaubensakt wird sich der Gläubige immer wieder bewußt, das Glied einer allumfassenden Gemeinschaft zu sein (vgl. o. S. 415 ff.). Dieses lebendige Gemeinschaftsgefühl fordert jedoch auch von einem jeden persönliche Opfer. Niemand kann einer Gemeinschaft wahrhaft angehören und ihre Segnungen empfangen, ohne auf eigene Gedanken, Neigungen und Wünsche zu verzichten; schon bei dem schlichtesten gemeinsamen Gottesdienst muß der Einzelne etwas von seinem Selbst opfern, um sich einem größeren Selbst einzuordnen; anders ist ein gemeinsames Gebet vieler verschiedenartiger Individuen nicht möglich. Vor allem gibt es keine Glaubensgemeinschaft ohne Unterordnung des eigenen Intellekts und Willens unter die Gesamtheit, ohne Anerkennung der äußeren Normen, in denen der Glaube der ganzen Kirche sinnenfällig geworden ist. Je umfassender eine religiöse Gemeinschaft ist, desto größer sind auch die Opfer, die der Einzelne der Gesamtheit bringen muß. Die katholische Weltkirche öffnet ihre Schätze nur dem, der das große *sacrificium* leistet und sich dem Gesamtgeist der Kirche unterordnet. „Ein im tiefsten Sinne grundlegendes und besonders kennzeichnendes Prinzip des Katholizismus ist (nach einem Worte Tyrrells) die Unterwerfung des Verstandes, des Willens und des Gefühles des Individuums unter den Gesamtverstand, den Gesamtwillen, das Gesamtgefühl der Gemeinschaft, die

[26] Vgl. „Das Gebet", 2.—4. Aufl., 531, Anm. 275.

Unterordnung des Einzelgewissens unter das katholische Gewissen, mit einem Worte das Autoritätsprinzip[27]." Dieser Akt der Unterwerfung unter die Gesamtheit und die sie verkörpernde Kirchenautorität ist dem frommen Katholiken ein Akt der Demut, den er mit innerer Freudigkeit vollzieht; er kennt nicht nur die individuelle Demut, d. h. die ehrfürchtige Beugung unter Gott, sondern auch die soziale Demut, die Beugung unter die Gemeinschaft.

„Die Demut eines Menschen", sagt Friedrich von Hügel in einem feinen Wort, „ist so lange unvollkommen, als sie Demut vor Gott allein ist und als sie alle ihre göttliche Hilfe ohne die Vermittlung der Sinne und der Gemeinschaft empfangen will — rein geistig von dem unendlichen reinen Geist selbst. Die volle Demut fordert gebieterisch die Anerkennung, daß ich in vielfacher Weise meine Mitmenschen brauche, besonders jene, welche weiser und besser sind als ich selbst, und ebenso, daß ich während meines ganzen Lebens der Übung, der Disziplin, der Eingliederung bedarf; die volle Demut erfordert kindlichen Gehorsam und Empfänglichkeit gegenüber Menschen und Institutionen, ebenso brüderliches Geben und Nehmen wie väterliche Autorität und Leitung[28]."

Die Vereinigung von Individualität und Gemeinschaft, Freiheit und Autorität, persönlicher Entfaltung und demütiger Unterordnung ist das vierte Wesensmerkmal des Katholizismus. (Die Harmonie dieser beiden Gegensätze wie der anderen ist freilich mehr ideales Postulat als empirische Wirklichkeit.) Sein fünftes wesentliches Kennzeichen ist die Doppelheit von Spiritualismus und Realismus oder, besser ausgedrückt, von Supranaturalismus und Inkarnationalismus[29]. Das ganze katholische Denken und Leben ist bestimmt von der entschlossenen Bejahung der Übernatur und der unbedingten Hingabe an dieselbe. Wo immer uns der Katholizismus als religiöse Größe entgegentritt, da schauen wir ihn als ausgesprochene Jenseitsreligion[30]. Für die niederste Volksreligion wie für die höchste Mystik liegt der Schwerpunkt alles frommen Denkens und Tuns in der Ewigkeit. In all den volkstümlichen Andachtsübungen, in allem Gesetzesgehorsam, in allen Bußwerken, in allem Beicht- und Ablaßwesen, in allen theologischen Spekulationen, in allen sakramentalen Riten, in allen monastischen Regeln, in allem mystischen Heils-

[27] Zwischen Scylla und Charybdis, 68; vgl. das oben, Anm. 22, angeführte Wort des Vinzenz von Lerinum.

[28] Essays. S. 264.

[29] Diesen Terminus hat Fr. v. Hügel geprägt, Essays, S. 230.

[30] Vgl. die feine Schrift des leider zu früh verstorbenen Georg Grupp: Jenseitsreligion, Freiburg 1917[2].

streben — überall schauen wir die unverrückte Blickwendung ins Transzendente, überall offenbart sich uns das entschiedene Ernstmachen mit der Realität des Überweltlichen. Das alte Weiblein, das für die armen Seelen im Fegfeuer einen Rosenkranz betet, der reuige Sünder, der zitternd um sein ewiges Schicksal zum Beichtstuhl eilt, die fromme Frau, die, verlangend nach einem „Schatz im Himmel", Ablaßgebet um Ablaßgebet murmelt, der hochsinnige Theologe, der über das Mysterium der Trinität grübelt, der ehrwürdige Priester, der in tiefer Demut am Altar die Konsekrationsworte spricht, der gottgeweihte Mönch, der in heiliger Psalmodie Gottes Herrlichkeit preist, die gottliebende Nonne, die ihr jungfräuliches Leben ganz dem himmlischen Heilande weiht, der gotterfüllte Mystiker, der in heiligen Gnadenstunden das hohe Wunder der Einigung erfährt — alle diese Frommen haben die Welt hinter sich gelassen und schauen hinüber in das verborgene Reich des Jenseits, in die unergründliche Welt des Göttlichen; sie alle können mit dem Apostel sprechen: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει (Phil. 3, 20). Das Göttliche ist im Katholizismus die „Wirklichkeit der Wirklichkeiten", das absolut Seiende; nicht eine Spiegelung menschlicher Sehnsucht, nicht eine Projektion menschlicher Wünsche, sondern volle und reine Realität — eine Realität, hoch erhaben über diese vergängliche Welt und doch machtvoll in sie hineingreifend (vgl. o. S. 370). Alle sakramentalen Symbole, alle theologischen Begriffe, alle dogmatischen Lehren verkünden ohne Unterlaß das Dasein des Übernatürlichen; das ganze reiche Kultleben schafft eine Atmosphäre der Übernatur mitten in dieser Welt; in der Befolgung der „evangelischen Räte" leben die nach Vollkommenheit Strebenden den in der Welt wirkenden Menschen die restlose Hingabe an das Jenseits vor. Natur und Übernatur ist für den Katholizismus der entscheidende Gegensatz, nicht Sünde und Gnade wie für das Luthertum, nicht Gottesreich und Satansreich wie für das Urchristentum und den Calvinismus[31]. Wie kaum in einer christlichen Gemeinschaft

[31] Fr. v. Hügel, Essays, XV: „I believe that the golden Middle Age markedly deepened the apprehension of man as he is, and of man's religion as it ought to be, by putting in the fundamental place not even sin and redemption, but nature and supernature. Man is here found not primarily wicked, but primarily weak; and man here requires, even more than to be ransomed from his sins, to be strengthened in his weakness — indeed to be raised to a new, a supernatural level and kind of motives, actions, habits, achievements and beatitudes."

und — abgesehen von der indischen Religion — auch kaum in einer außerchristlichen, lebt im Katholizismus der konsequente religiöse Supranaturalismus, das Bewußtsein von Gott als der eigentlichen Heimat der Seele und die vollkommene Hingabe an die göttliche Transzendenz[32]. „Wir sind auf Erden, um Gott zu dienen und dadurch selig zu werden" — mit diesen schlichten Worten formuliert schon der Einleitungssatz der katholischen Katechismen die transzendent-supranaturale Grundeinstellung des Katholizismus.

Dieser entschlossene Supranaturalismus paart sich aber mit einem nicht minder entschiedenen Inkarnationalismus; das Göttliche erscheint stets transzendent und immanent. Wie nach dem zentralen Dogma der Kirche der ewige Logos einmal Fleisch angenommen hat in Christus, so nimmt das göttliche Gnadenwirken immer von neuem fleischliche Hülle an in den Institutionen der Kirche. Die Kirche ist für das katholische Bewußtsein die permanente Inkarnation des Göttlichen[33]. In sinnenfälligen Formen — durch sichtbare Menschen als Stellvertreter des unsichtbaren Gottes und durch sichtbare sakramentale Zeichen als Kanäle der göttlichen Gnade — wird dem Menschen das Geheimnis des Göttlichen faßbar, *ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc* (den sichtbar gewordenen Gott)

[32] Vgl. Hügel, Christianity and the Supernatural, Essays, 281: „My very deliberate, now long tested conviction, that, be the sins of commision or of ommission chargeable against the Roman Catholic authorities or peoples what they may, in that faith and practice is to be found a massiveness of the Supernatural, a sense of the invisible world, of God as the soul's true home, such as exists elsewhere more in fragments."

[33] Vgl. Möhler, Symbolik[8], 332: „Der letzte Grund der Sichtbarkeit der Kirche liegt in der Menschwerdung des göttlichen Wortes. Hätte sich dasselbe den Herzen der Menschen eingesenkt, ohne die Knechtsgestalt anzunehmen und ohne überhaupt auf eine leibliche Weise zu erscheinen, so würde es auch nur eine unsichtbare innere Kirche gestiftet haben. Indem nun aber das Wort Fleisch geworden ist, sprach es sich selbst auf eine äußerlich vernehmbare, menschliche Weise aus, es redete als Mensch zu Mensch und litt und wirkte nach Menschenart . . . Dies war entscheidend für die Beschaffenheit jener Mittel, durch welche der Sohn Gottes auch nach seiner Entrückung aus den Augen der Welt in der Welt und für die Welt wirken wollte. Hatte sich die Gottheit in Christo in gewöhnlicher Weise tätig erwiesen, so war damit die Form, in welcher sein Werk fortgesetzt werden sollte, gleichfalls bezeichnet. Die Predigt seiner Lehre bedurfte nun seiner sichtbaren menschlichen Vermittlung . . . So ist denn die sichtbare Kirche . . . der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die dauernde Fleischwerdung desselben."

in invisibilium amorem rapiamur (Präfation der Weihnachtsmesse). Der Katholizismus ist, trotz seiner energischen Konzentration auf die Überwelt und seiner Neigung zur Mystik, nicht dem radikalen Spiritualismus eines Tertullian[34], eines Sebastian Frank[35] und George Fox verfallen, sondern hat stets das Sinnliche und Dingliche als Anregung, Begleitung und Ausdruck des übersinnlichen und undinglichen Gottesumganges verwertet. Er berücksichtigt in allem den leiblich-seelischen, sinnlich-geistigen Doppelcharakter des Menschen sowie das psychologische Faktum, daß die sinnliche Anregung stets den Ausgangspunkt und die Grundlage des geistigen Lebens bildet. *„Est autem naturale homini, ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognito a sensu initium habet*[36]*."* In dieser Hochschätzung des sinnlichen Elements als Hilfsmittel des religiösen Innenlebens wurzelt der Sakramentalismus der katholischen Frömmigkeit, der volkstümlichen wie der liturgischen und mystischen. Der Katholizismus ist Sakramentsreligion und Sakramentskirche. Im sakramentalen Leben schlägt das Herz dieser Kirche; *per sacramenta . . . dicitur fabricata esse ecclesia*, wie

---

[34] Vgl. das charakteristische Wort De pudic. 21: „Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum." (Tertullian wurde erst in seiner montanistischen Periode radikaler Spiritualist.)

[35] „. . . daß man alle äußerliche Predigt, Ceremonie, Sakrament, Bann, Beruf als unnötig will aus dem Wege räumen und glatt ein unsichtbar geistlich Kirchen in Einigkeit des Geist und Glauben versammelt unter allen Völkern und allein durchs ewig unsichtbar Wort von Gott ohn einig äußerlich Mittel regieret, will anrichten." Sebastian Frank, Paradoxa, herausgegeben von H. Ziegler, Jena 1909, p. XIV.

[36] Thomas, Summa Theol., I q., 1 a., 9. Vgl. auch F. von Hügel, Essays, 230 f.: „The full and balanced, the typical growth in religious depth and fruitfulness is not a growth away from the stimulations, occasions, concomitants, vehicles and expressions of sense, and away from the frank admission of their operation, but contrariwise is a growth by means of and into an ever richer and wider sensible material, and into an ever wiser and more articulate placing, understanding and spiritualisung of such means. Certainly Christianity is irreducibly incarnational; and this its Incarnationalism is already half suppressed if it is taken to mean only a spirituality which, already fully possessed by souls outside of and prior to all sense stimulations and visible vehicles and forms . . . No: some such stimulations, vehicles and forms are . . . as truly required fully to awaken the religious life as they are to express it and to transmit it, when already fully awakened."

Thomas von Aquino sagt[37]. Dieser Sakramentalismus bringt gewiß die Gefahr einer Mechanisierung und Materialisierung der Religion mit sich, andererseits ist er der immer fruchtbare Boden eines lebendigen Gottesumganges. Der Spiritualismus und Supranaturalismus ruht im Katholizismus wie in manchen anderen Religionen auf sakramentalem Grunde. Ja, die geistigste und reinste Mystik — man denke an Thomas von Aquino und Katharina von Genua (s. o. S. 526 ff.) — hat ihre Impulse aus dem steten Gebrauch der kirchlichen Sakramente empfangen. Es ist durchaus unrichtig, wenn Karl Hase den Protestantismus als „das Christentum des Geistes", den Katholizismus als „das Christentum der Sinnlichkeit" bezeichnet[38]. Die Eigenart des Katholizismus besteht vielmehr in der lebendigen Spannung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem, in dem fruchtbaren Bunde von Dinglichem und Geistigem, von Immanenz und Transzendenz, von Idealismus und Realismus, von Supranaturalismus und Inkarnationalismus, von *attachment* und *detachment*[39].

Kapitel 2

IDEE UND ERSCHEINUNG, IDEAL UND WIRKLICHKEIT, KATHOLISCH UND RÖMISCH

Der Katholizismus offenbart sich ebenso in der Analyse der hauptsächlichen Strukturelemente wie in der Aufdeckung der antithetischen Wesensmerkmale als rätselhafte *complexio oppositorum*. Die Überbrückung von sich ausschließenden Gegensätzen, die Harmonie zwischen scheinbar unversöhnlichen Widersprüchen gehört zu seinem Wesen. Der Katholizismus erweist sich eben in dieser Fähigkeit, dauernd gegensätzliche Elemente zusammenzuschließen und auszugleichen, zu überbrücken und zu balancieren, als eine vitale, eine organische Größe. Er kann nicht das zufällige Produkt eines Zusammenstoßes gegensätzlicher Religionsformen sein, aber ebenso-

[37] Summ. theol. III q. 64 a. 2: Über den dreifachen Sinn des Sakraments vgl. ebenda die charakteristischen Worte: „Sacramentum est signum r e m e m o r a t i v u m eius quod praecessit, scilicet, passionis Christi, et d e m o n s t r a t i v u m eius, quod in nobis efficitur per passionem scilicet gratiae, et prognosticum id est p r a e n u n t i a t i v u m futurae gloriae."

[38] Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche, Leipzig, 1891, 5, 551.

[39] F. v. Hügel, The Mystical Element, I, 119.

wenig das Ergebnis einer in Theologenköpfen ausgeklügelten gedanklichen Synthese[40]. Er ist vielmehr ein lebendiger Organismus, der in stetem Wachstum begriffen ist, der langsam sich entwickelt und reift, der ständig von der Umwelt Nahrungsstoffe aufnimmt, die brauchbaren sich assimiliert, die unbrauchbaren ausscheidet, der krankhafte Prozesse durchläuft und wieder gesundet. Aber was ist das schöpferische Lebensprinzip dieses Organismus, was sein tiefster Daseinsgrund, sein innerster Einheitspunkt, seine Idee, seine Entelechie? Was ist das „Wesen des Katholizismus"? Diese Frage führt uns aus der empirischen Betrachtung hinaus, hinüber in das Gebiet der Wesensforschung. Wenn wir nach einer Formel suchen, die das einheitliche Wesen dieses organischen Gebildes ausspricht, so bietet sich uns von selbst der alte paulinische Terminus vom σῶμα Χριστοῦ dar, den die katholische Liturgie wie die Dogmatik ständig verwendet. Dieser Terminus und seine nähere Ausdeutung in den paulinischen Briefen enthält *implicite* alle Wesensmerkmale des Katholizismus: Universalität und Einheit, Fortschritt und Kontinuität, Inklusivität und Exklusivität, Personalismus und Gemeinschaft, Supranaturalismus und Inkarnationalismus. Das zwölfte Kapitel des ersten Korintherbriefes, in dem Paulus seine Idee vom Leibe Christi ausführt, ist das Programm des Katholizismus und seine Wesensdefinition[41].

„Es sind mancherlei Gaben; aber es ist ein Geist. Und es sind mancherlei Ämter; aber es ist ein Herr. Und es sind mancherlei Kräfte; aber es ist ein Gott, der da wirket alles in allen."

„Denn gleichwie ein Leib ist, und hat doch viele Glieder, alle Glieder aber des Leibes, wiewohl ihrer viel sind, doch ein Leib sind, also auch Christus. Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leibe getauft, wir seien Juden oder Griechen, Knechte oder Freie, und sind alle zu einem Geiste

[40] Vgl. Tyrrell, Zwischen Scylla und Charybdis[29]: „Der Katholizismus ist gekennzeichnet durch einen gewissen Mangel an innerem logischen Zusammenhang, an vernunftmäßiger Regelmäßigkeit . . . Er ist eine Volksreligion, er muß daher in seinem Wachstum Unregelmäßigkeiten aufweisen . . . Er verlangt zwei Grundkräfte für seine Entwicklung, die eine äußert sich in wilder Üppigkeit des Wachstums, im mächtigen Drang nach ungehemmter Entfaltung und reicher Mannigfaltigkeit; die andere strebt nach Ordnung, Beschränkung, Einheit. Die erstere bekämpfend, erliegt sie oft der Last ihrer Aufgabe; nie wird sie ihr ganz gerecht. Es ist immer mehr Gestrüpp und Unterholz im Walde, als die Forstleute bewältigen können."

[41] Vgl. Traugott Schmidt, Der Leib Christi, eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken. Göttingen, 1919.

getränkt. Es kann das Auge nicht sagen zu der Hand: Ich bedarf dein nicht; oder wiederum das Haupt zu den Füßen: Ich bedarf euer nicht; sondern vielmehr die Glieder des Leibes, die uns dünken die schwächsten zu sein, sind die nötigsten . . . Aber Gott hat den Leib also vermenget und dem dürftigsten Gliede am meisten Ehre gegeben, auf daß nicht eine Spaltung im Leibe sei, sondern die Glieder füreinander gleich sorgen. Und so ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit.

Ihr aber seid der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil. Und Gott hat gesetzet in der Gemeine aufs erste die Apostel, aufs andere die Propheten, aufs dritte die Lehrer, danach die Wundertäter, danach die Gaben, gesund zu machen, Helfer, Regierer, mancherlei Sprachen."

Die Kirche „Christi Leib", „in dem die vielen eines sind" —, das ist die Wesensdefinition, welche alle großen christlichen Theologen vom Völkerapostel übernommen haben. Das Haupt dieses Leibes ist Christus; der Geist, der diesem Leibe Leben gibt, ist Christi Geist. Aber wer ist Christus? Ist es die geschichtliche Persönlichkeit Jesu von Nazareth, die in diesem großen Organismus fortlebt? „Wenn wir ihn dem Fleische nach gekannt haben, von nun an kennen wir ihn nicht mehr" (2. Kor. 5, 16), sagt Paulus. Der Christus, der als das Lebensprinzip der Universalkirche gilt, ist nicht der historische Rabbi von Nazareth, sondern der Heilandgott, der Auferstandene, Erhöhte, als Geist Wirkende, der künftige Richter und Vollender. Der übergeschichtliche, ewige Christus, der Träger der göttlichen Offenbarung, ist Quelle, Mittelpunkt und Ziel jenes universellen Lebens, das in dem Riesenorganismus der Kirche wirksam ist. Der Katholizismus ist ja in seinem Kult, in seinem Dogma und seiner Theologie durchaus christozentrisch (s. o. S. 575 f.). Dort, wo der Historiker ein kompliziertes Zusammenwirken mannigfacher geschichtlicher Kräfte erblickt, einen Synkretismus, da sieht der Gläubige und der Theologe die Entfaltung eines einheitlichen Grundprinzips. Christus selbst wird als das πλήρωμα (vgl. Kol. 2, 9), die Fülle der Kräfte und Werte erfaßt, der die reiche und widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit des kirchlichen Lebens entströmt ist. Thomas von Aquino hat diesem Gedanken eine besonders präzise Formulierung gegeben.

„Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quae in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potest nisi difformiter et multipliciter, ita etiam plenitudo gratiae, quae in Christo sicut in capite adunatur, ad membra eius diversimode redundat, ad hoc quod corpus ecclesiae sit perfectum" (S. Th. II/II q. 183 a. 2).

Diese geniale theologische Konzeption ist im Grunde nur die metaphysisch-religiöse Betrachtung und Deutung jenes großen Prozesses, den der Historiker im Werden und Sichentfalten des Katholizismus schaut. Denn auch er kann eine gewisse Kontinuität des Christusgedankens vom Auferstehungs- und Pfingsterlebnis der Jünger Jesu an über die Systeme der großen Theologen bis zu den dogmatischen Definitionen des Tridentinums und Vatikanums nicht verkennen. Die eigentliche Wesenschau der Kirche als des σῶμα Χριστοῦ freilich freilich hat nichts mehr mit wissenschaftlicher Erkenntnis zu tun, sondern gehört ganz in die Sphäre der Christusmystik; nicht umsonst redet die Frömmigkeit und Theologie vom *Corpus Christi mysticum*, vom Sakrament und Mysterium der Kirche.

Tyrrell sagt in einem sehr kennzeichnenden Worte: „Durch Vermittlung des mystischen Leibes, den der Geist beseelt, werden wir in unmittelbaren Kontakt mit dem ewig gegenwärtigen Christus gebracht. Wir hören ihn im Evangelium, wir berühren ihn mit der Hand in den Sakramenten. Er fährt fort in der Kirche zu leben: er ist hier nicht eine Metapher, sondern eine Wirklichkeit. Er findet hier ein Mittel, um sich kund zu tun, das sich täglich weiterentwickelt, das ohne Unterlaß den konkreten Ausdruck seiner irdischen Individualität ergänzt und korrigiert. Durch die Hilfsmittel und die Sakramente der Kirche erneuert sich die Persönlichkeit Jesu und kräftigt sich in uns, die Macht seines Geistes geht in uns über und wir empfinden sie. Die Kirche ist nicht bloß eine Gesellschaft oder eine Schule, sie ist ein Mysterium und ein Sakrament wie die Menschheit Christi, deren Auswirkung sie ist“ (Le christianisme à la croisée des chemins 327).

Die paulinische Formel vom σῶμα Χριστοῦ ist nicht die einzige, in der die katholische Frömmigkeit und Theologie das Wesen der Kirche auszusprechen versuchte. Von jeher hat sie auch in diesem Sinne Jesu zentralen Terminus vom „Gottesreich“ verwendet. „*Ecclesia et nunc est regnum Christi regnumque coelorum*“, sagt Augustinus (de civ. XX 9, 1). Seit alter Zeit werden die Reichgottesgleichnisse Jesu vom Senfkörnlein, vom Sauerteig, vom Unkraut im Weizen auf die Kirche bezogen; die urchristliche Bitte um das Kommen des Endreiches ist frühzeitig zur Bitte für die Kirche geworden[42]. Die Kirche ist für das katholische Bewußtsein „Darstellerin des Reiches Gottes auf Erden und zugleich Erzieherin für dasselbe[43]“. Trotzdem hier ein fundamentaler Bedeutungswandel vorliegt, läßt sich nicht verkennen, daß die katholische Kirchenidee

[42] Ein deutliches Beispiel hiefür s. Das Gebet, 2.—4. Aufl., 455.
[43] Möhler, Symbolik, 8, 352.

aus der Reichgottesidee Jesu nicht minder ihre Kraft saugt als aus der paulinischen Idee vom „Leibe Christi". Das Gottesreich, das Jesus verkündet, ist das apokalyptische Endreich, das plötzlich und in Bälde unter furchtbaren Katastrophen sich vom Himmel auf die Erde senken soll. Aber das Geheimnis dieses Reiches liegt darin, daß es trotz seines futurischen Charakters schon gegenwärtig ist, daß dieses „Ganz-Andere", das erst kommen soll, schon begonnen hat, und zwar in der Verkündigung Jesu und seiner Jünger und in ihren Krafttaten. Aber die „Vollendung", welche Jesus und das älteste Christentum so nahe erhofften, kam nicht, das Endreich, auf das sie sehnsüchtig harrten, blieb aus. Die Nichterfüllung der urchristlichen Erwartungen und Weissagungen bedingte die große Wendung in der Geschichte des Christentums, die Entstehung der katholischen Weltkirche als einer bleibenden Institution. Albert Schweitzer sagt in scharfer Pointe: „Die ganze Geschichte des ‚Christentums' bis auf den heutigen Tag, die innere, wirkliche Geschichte desselben, beruht auf der ‚Parusieverzögerung', d. h. auf dem Nichteintreffen der Parusie, dem Aufgeben der Eschatologie, der damit verbundenen fortschreitenden und sich auswirkenden Enteschatologisierung der Religion[44]." Wäre Jesu Reichgotteshoffnung ein Traum, eine Utopie gewesen wie die Hoffnung so mancher spätjüdischer Schwärmer, so wäre diese Hoffnung mit ihrer Nichterfüllung zusammengebrochen. So aber war sie kein Traum, sondern die stärkste und lebendigste religiöse Zukunftshoffnung, welche die Geschichte kennt; darum konnte sie auch ihre Nichterfüllung überdauern, oder besser gesagt, ihre Nichterfüllung kam dem christlichen Glauben überhaupt nicht zum Bewußtsein. Das die ganze Welt erneuernde Endreich — „der neue Himmel und die neue Erde" — wurde zurückgeschoben in unbekannte Formen, die „Nähe" des Gottesreiches aber wurde in zweifacher Weise umgedeutet: an die Stelle der kosmischen Eschatologie traten „die vier letzten Dinge" der Einzelseele, Tod, Gericht, Himmel, Hölle; die Einzelseele erlebt die Nähe der Ewigkeit (vgl. o. S. 569 f.), für die Gesamtheit der Gläubigen aber wurde die Kirche das Surrogat des Gottesreiches. Das eschatologische Gottesreich blieb aus, an seiner Stelle kam die Kirche als das sichtbare Gottesreich[45]. Diese

[44] Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, [2], 1913, 407.

[45] Vgl. die treffende Formulierung von F. v. Hügel, Essays 276: „The Church is doubtless, historically speaking, rather the substitute for than the expansion of the Kingdom of God."

Auswechselung der Reichgottesidee durch die Kirchenidee bedeutet die Rettung des Christentums, oder richtiger ausgedrückt, das Christentum offenbarte seine Lebenskraft und seine metaphysische Wahrheit, indem es diese Umbildung vollzog. Von hier aus fällt helles Licht auf das Problem der Entstehung der Kirche und des Verhältnisses Jesu zur Kirche. Jesus ist nicht der „Stifter" der katholischen Kirche (s. o. S. 36 ff.), aber die Kirche steht mit seiner Reichgottesverkündigung in einem kontinuierlichen Zusammenhang, sie ist eine Umbildung und Neuformung seiner Reichgottesidee. Die Wesensmerkmale des Katholizismus: Universalität und Einheit, Toleranz und Exklusivität, Kontinuität und Fortschritt, Personalismus und Gemeinschaft, Freiheit und Autorität, Transzendenz und Immanenz lassen sich auch in Jesu Reichgottesidee aufzeigen: Das Gottesreich umfaßt alle, auch die gläubigen Heiden und die Barmherzigkeit übenden Ketzer, und gehört doch allein dem „Hause Israel"; es wächst und reift wie eine Senfstaude und bleibt doch immer dasselbe; es will erkämpft sein durch den einzelnen, der durch die enge Pforte eingehen muß, und ist doch ein sozialer Organismus — es wird verglichen mit dem königlichen Mahl, zu dem viele geladen sind, mit dem Weinberg, in dem viele arbeiten; es schließt jeden Vorrang einzelner aus, weil alle Größe nur in der dienenden Unterordnung besteht, und kennt doch Bevollmächtigte Gottes, die sein Wort verkünden und darum Anspruch darauf haben, gehört zu werden; es ist endlich die unbegreifliche Übernatur, das absolute Wunder des Jenseits und durchdringt doch die raum-zeitliche Welt; es kommt „von den Wolken des Himmels" und ist doch eingesenkt in den Acker dieser Erde. Die „Idee" des Katholizismus erweist bei näherem Zusehen ihre Übereinstimmung mit Jesu „Idee" vom Gottesreiche ebenso wie mit der paulinischen „Idee" des σῶμα Χριστοῦ. Jesus hat die katholische Weltkirche nicht „gegründet", aber er hat ihr Kommen „geweissagt" in seiner Ankündigung des Gottesreiches[46]. In dieser Perspektive löst sich die Schwierigkeit, die in der wissenschaftlichen Erkenntnis des eschatologischen Reichgottesevangeliums Jesu liegt. Dort, wo eine wahrhaftige Geschichts-

[46] Vgl. F. von Hügel, Essays, 261: „If the precise term ‚Church' was apparently, never uttered by the earthly Jesus, the thing itself is, in its essence, already truly present in the most undeniable of His own words, acts and organisings ... The actions of Jesus entirely bear out this social, organic and gratuated — this Church conception of religion."

forschung eine völlige Bruchstelle entdeckt, sieht eine phänomenologische Betrachtung einen kontinuierlichen Übergang, der freilich zugleich auch einen organischen Transformationsprozeß darstellt. Der Universalismus der katholischen Kirche ist geboren aus der Lebens-, Kraft- und Wertfülle der Reichgottesidee Jesu[47].

„Gottesreich auf Erden", „mystischer Leib Christi" — in diesen beiden urchristlichen Formeln können wir die Idee des Katholizismus aussprechen, sein „Wesen" verdeutlichen. Die Kirche selbst gebraucht diese Formeln; am häufigsten aber drückt sie ihr Wesen in einer großen Geschichtsfiktion aus: sie bezeichnet sich als die von dem menschgewordenen Gottessohne während seines Erdenwirkens gestiftete Heilsanstalt; ihre Dogmen, ihre sieben Sakramente, ihre hierarchischen Ordnungen (Lehr-, Priester- und Hirtenamt, Episkopat und Primat) führt sie auf eine formale Siftung, d. h. eine ausdrückliche Anordnung Jesu zurück. Die beiden wichtigsten Stiftungen, die Gründung der Kirche und des Primats wie die Einsetzung der Eucharistie datiert sie sogar zeitlich. Alle diese Behauptungen sind geschichtlich unhaltbar (s. o. S. 17—43). Mag auch das Lehren und Wirken Jesu den Anstoß zur Kirchenbildung im allgemeinen wie zur Entstehung von bestimmten Lehren, Riten und Ordnungen im besonderen gegeben haben, von einer feierlichen und direkten Stiftung kann nicht geredet werden. Das institutionelle katholische Kirchentum kann nur auf den übergeschichtlichen Christus und sein Pneuma, nicht aber auf den geschichtlichen Jesus zurückgeführt werden. Die Kirche selbst hat die Zurückführung bestimmter Institutionen auf das Wirken des übergeschichtlichen Christus zugegeben, indem sie die Einsetzung der Taufe, die Ermächtigung der Sündenvergebung und die Übertragung des Hirtenamtes an Petrus auf Worte des Auferstandenen zurückführt; die kirchliche Überlieferung führt ferner seit alter Zeit viele dogmatische Elemente auf das *Evangelium quadraginta dierum* zurück, das Christus in der Zeit zwischen seiner Auferstehung und Himmelfahrt den Aposteln mitgeteilt haben soll. Der auferstandene Christus aber ist nicht der Mensch Jesus von Nazareth, sondern der Christus des Glaubens; er gehört einer anderen Sphäre an als der geschichtlichen. Damit hat die Kirche selbst ihre Behauptung von der Stiftung der

[47] Daß dieser kirchliche Universalismus nur die eine mögliche Auswirkung des Reichgottesgedankens ist, wird sogleich u. S. 644 f. gezeigt werden.

Kircheninstitution durch den geschichtlichen Jesus durchbrochen; und es ist im Grunde eine Inkonsequenz, wenn sie die Erkenntnisse der modernen Bibelkritik und Religionsgeschichte verwirft und zähe an den alten Geschichtsfiktionen festhält. Schließlich ist diese Geschichtsfiktion dem Wesen der Kirche inadäquat, nur eine äußere Hülle und Verkleidung für ein ἄρρητον. Für den Gläubigen ist das Wesen der Kirche ebenso ein Mysterium wie das Wesen der Gottheit und das Wesen der Menschwerdung, Erlösung und Begnadung. Es gibt keine gründlichere Verkennung des Wesens der Kirche als eine rein juridische Interpretation desselben; dies gilt ebenso von den Vertretern des kanonischen Rechts wie denen des wissenschaftlichen Historismus[48].

Der Katholizismus ist seiner Idee nach ein religiöser Universalismus, der im Reichgottesgedanken Jesu und dem paulinischen Gedanken vom σῶμα Χριστοῦ verwurzelt ist und in diesen beiden seinen Einheitsgrund hat. In der konkreten Wirklichkeit freilich kommt diese Idee nur getrübt zur Erscheinung. Alle die Wesensmerkmale des Katholizismus lassen sich in seinem geschichtlichen Leben nur unvollkommen erkennen. Vor allem aber stehen im empirischen Katholizismus die verschiedenen Strukturelemente nicht im rechten Kräfteverhältnis, die gegensätzlichen Momente befinden sich nicht in der nötigen Balance. „Die Gesundheit des Katholizismus und jeder nach katholischem Typus gearteten religiösen Institution beruht

---

[48] Vgl. den feinen Aufsatz des Breslauer katholischen Patristikers Joseph Wittig, Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele, 2. katholisches Sonderheft der Tat, 1922, 13 ff.: „Ob Christus eine Kirche gründen wollte, ob, wann und in welcher Weise er sie gegründet hat, darüber flutet das allchristliche Leben hinweg und spült ans Ufer nur diese oder jene bildhafte Bemerkung, die heute mit heißem Bemühen aufgegriffen und textkritisch erörtert wird. Dem Leben kommt es nur darauf an, zu leben und immer größer und stärker zu werden und sich aus sich selbst heraus als Leben zu erweisen." „Eine Kirchengründung nach der Auffassung der Historiker, Juristen, ein Werk ‚aus dem Willen des Mannes' wollte Christus nicht. Aber er wollte die Einheit derer, die an ihn glaubten, er wollte ein Hochzeitsmahl, das alle in Liebe vereinigte, er wollte ein Reich, das wie ein Senfkörnlein gesät ist und aufwächst zu einem hohen Baum, er wollte ein Haus mit vielen Wohnungen." „Die heutige historische und juristische Auffassung der Kirche ist nur ein kleines Teilchen aus dem Vollbild, das der katholische Glaube davon hat, an sich ganz richtig, aber die Meeresfülle kaum in einem Krüglein ausschöpfend und so ungenügend, daß viele dieses kleine Quantum Kirche kaum mehr ansehen mögen, da sie doch eine Flut suchen und den unergründlichen Ozean" (ebenda 18, 20, 27).

auf dem Gleichgewicht einander widerstrebender und niemals völlig zu versöhnender Gegensätze; die auftretenden Krankheitserscheinungen sind die Folge der unvermeidlichen Störungen dieses Gleichgewichts[49]." Im vergangenen wie im gegenwärtigen Katholizismus haben die niederen und äußeren Elemente (Volksreligion, Gesetzesgehorsam, juridisch-politische Kircheninstitution und rationale Theologie) das Übergewicht über die inneren (Mysterienliturgie, Mönchtum, Mystik und Evangelium); die Einheit hat das Übergewicht über die Universalität, die Kontinuität über den Fortschritt, die Exklusivität über die Toleranz, der Gemeinschaftsgedanke über den Personalismus, die Autorität über die Freiheit, das Dingliche über das Geistige. Die Tendenz zu dieser Gleichgewichtsverschiebung bestand schon seit den ältesten Zeiten — der Kirchenbegriff der Pastoralbriefe redet eine deutliche Sprache (s. o. S. 62 f.); aber die großen Genien der katholischen Idee haben immer die ideale Harmonie herzustellen vermocht und den Katholizismus selbst nach Zeiten des religiös-kirchlichen Tiefstandes zu neuer Blüte gebracht. Seit dem Tridentinum aber fehlen große „katholische" Geister vom Typ eines Augustin, Thomas und Bonaventura völlig; so erklärt es sich, daß der heutige Katholizismus viel weiter von der katholischen Idee entfernt ist als der alte und hochmittelalterliche, und daß die Hoffnung auf die Wiederherstellung des gestörten Gleichgewichts geringer ist als in vergangenen Zeiten. Der Katholizismus, der uns heute entgegentritt, ist, ähnlich wie der Katholizismus des Früh- und Spätmittelalters, nicht — um in Friedrich von Hügels präziser Terminologie zu reden — *„a full and balanced Catholicism"*, *„a well understood and genuine Catholicism*[50]". Die Einheit ist vielfach zur Uniformität geworden, die Kontinuität zur Reaktion, die Exklusivität zur Intoleranz, die Gemeinschaft zur Masse, die Autorität zur Polizei, der Sakramentalismus zum Materialismus. Diese Verschiebung im Kräfteverhältnis ist bisweilen in alter und neuer Zeit so groß gewesen, daß die empirische Kirche nicht nur als unvollkommene Spiegelung der katholischen Idee erscheint, sondern geradezu als Abfall und Verleugnung. Manche Episoden in der Geschichte des Papsttums zeigen

[49] Tyrrell, Zwischen Scylla und Charybdis, 59. Vgl. auch die tiefen Gedanken F. von Hügels über das Verhältnis der drei Wesenselemente der Religion, das institutionelle, rationale und mystische, in „the Mystical Element of Religion", I, 50—82.

[50] Essays, 229, 233.

ganz grell eine solche Verkehrung ins Gegenteil; das Wort vom Antichrist, das Sektierer, Lutheraner und Calvinisten immer wieder gegen den Oberpriester der römischen Kirche schleuderten, hat seine innere Berechtigung in dieser *transgressio in contrarium.*

Die Störung im Gleichgewicht der Kräfte ist die erste Ursache dafür, daß die Idee der Kirche immer nur abgeschattet, getrübt und entartet in der Wirklichkeit erscheint. Dazu kommt als zweite Ursache die Unvollkommenheit und das Ungenügen aller sichtbaren Institutionen — Sakramente und Riten, Dogmen und rechtlichen Canones — für die Geheimnisse des Glaubens. Ἔχομεν δὲ τοῦτον τὸν θησαυρὸν ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν — so muß die Kirche immer wieder mit Paulus sprechen (2. Kor. 4, 7). Das raum- und zeitlose Ewige erscheint in Raum und Zeit, das Absolute im Relativen, das Geistige im Sinnlichen, das Göttliche im Menschlichen, das Himmlische im Irdischen. Die ganze sichtbare Kirche ist eine Inkarnation und eben deshalb zugleich auch eine Kenose des Göttlichen; sie trägt Knechtsgestalt und muß immer Knechtsgestalt tragen. Auch die Dogmen und Sakramente der Kirche sind nur schwache Hüllen und Symbole für das Geheimnis des Ewigen.

„Sub diversis speciebus
signis tantum, sed non rebus
latent res eximiae[51]."

Auch in dem Köstlichsten und Heiligsten, was die Kirche besitzt, bleibt sie unvollkommen und relativ.

Zu dieser Unvollkommenheit der äußeren Formen kommt aber eine noch größere Unvollkommeheit: die Schwäche und Sündigkeit der Menschen, welche Glieder und Organe der Kirche sind. Der Katholizismus ist ein universelles Kirchenideal, an dessen Verwirklichung unvollkommene Menschenkinder arbeiten; er ist ein riesiges Schatzhaus, dessen Behütung und Verwaltung in den Händen von Männern liegt, die oft keinen oder nur wenig Sinn für die Werte haben, die ihnen anvertraut sind. Solange die Kirche aus Menschen besteht, nicht aus Engeln und seligen Geistern, kann sie nie vollkommen sein und ihr Ideal fleckenlos zum Ausdruck bringen. Und solange kleinliche und enge, lieblose und selbstsüchtige Menschen die Kirche verwalten, können die darin ruhenden Lebenskräfte sich nicht frei und rein auswirken. Schon die alten Kirchenväter betonen unter

[51] Thomas von Aquino, Hymnus Lauda Sion Salvatorem.

Berufung auf Jesu Gleichnis vom Unkraut im Weizen, daß Heiligkeit und Schlechtigkeit, Reinheit und Unreinheit, Gotteswerk und Teufelswerk in der empirischen Kirche vermischt sein müssen. Aber sie fügen immer bei, daß um dieses dämonischen Zustandes willen die Kirche in ihrer Reinheit und Wahrheit keine Einbuße erleide und daß niemand Grund habe, um des Unkrautes willen die Kirche zu verlassen.

Cyprian schreibt: „Nam etsi videntur in ecclesia esse zizania, non tamen impediri debet aut fides aut caritas nostra, ut quoniam zizania esse in ecclesia cernimus, ipsi de ecclesia recedamus . . . Nobis tantummodo laborandum est, ut frumentum esse possimus . . . Apostolus . . . dicit: ‚In domo autem magna non solum vasa sunt aurea et argentea, sed et lignea et fictilia et quaedam quidem honorata, quaedam vero inhonorata' (2 Tim, 2, 20). Nos operam demus . . . et quantum possumus laboremus, ut vasa aurea vel argentea simus" (ep. 54, 3).

Augustinus sagt: „Ecclesiae vero huic, quae adhuc carnis mortalitatem portat, quamdiu peregrinatur a Domino, licuerit diabolo miscere zizania, hoc est malos homines" (De bapt. IV 13). „Nulla ergo malorum commixtio terret bonos, ut propterea velint tamquam retia rumpere et a congregatione unitatis exire" (De unit. eccl. 35).

War die empirische Kirche schon in den Zeiten der Väter ein Gemisch von Unkraut und Weizen, wieviel mehr mußte sie das in späteren Zeiten werden, da der heroische Geist des christlichen Altertums großenteils versiegt war! Aber obgleich das Unkraut immer wilder wucherte, hielten doch große katholische Geister an der unvollkommenen und entarteten Kirche fest; sie ließen sich durch keinen noch so großen Widerspruch der Empirie an dem Ideal der Kirche irre machen. Adam Möhler und Friedrich von Hügel zeigen uns, wie auch scharfsichtige und weitblickende Katholiken der neueren und neuesten Zeit die Unvollkommenheit der empirischen Kirche zu ertragen und zu entschuldigen verstanden.

Möhler schreibt: „Die Worte des Herrn: ‚Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist', werden darum noch nicht zunichte, wenn auch kein Mensch Gott gleicht; wehe dem vielmehr, der das Ideal deshalb verwerfen wollte, weil er es unter Menschen doch nicht vollkommen dargestellt findet! Selbst die Wahrnehmung, daß immer von Christus und seinen Aposteln an, in deren Mitte ein Judas lebte, viel Böses in der Kirche war, ja daß dasselbe zuzeiten das Gute zu überbieten schien, kann die Verehrung der Katholiken gegen dieselbe nicht schwächen: die Kirche als Institution Christi hat nie geirrt, ist nie böse gewesen, und verliert nie ihre Kraft . . . Aber sie hat es mit Menschen zu tun, die sämtlich als Sünder geboren und von einer mehr oder weniger verderbten Masse aufgenommen werden; sie kann also nie außerhalb des Kreises des Bösen

wirken; vielmehr erfordert es gerade ihre Aufgabe, mitten in denselben einzutreten und ihre verwandelnde Kraft stets aufs neue zu erproben" (Symbolik[8] 351).

Hügel betont: „Die Kirche als sichtbare Institution muß von menschlichen Wesen verwaltet werden. Und die Mehrzahl dieser menschlichen Wesen sind nur Durchschnittssterbliche, die unvermeidlich geneigt sind, die Kirche in ungenügender Balance, in einem Geist scharfen Wettbewerbs oder weltlichen Ehrgeizes oder wenigstens in einer höchst einfältigen und beschränkten Weise zu leiten und zu entwickeln. Aber eine solche Leitung und Entwicklung bewirkt — bei den mannigfachen unvermeidlichen Beziehungen der Kirche zu anderen gottgewollten Tätigkeiten und gottgegebenen menschlichen Institutionen — notwendig mehr oder weniger gefährliche Reibungen und verhängnisvolle Reaktionen." „Es kann für uns überhaupt keine Kirche auf Erden geben, wenn wir uns nicht mit schlechten kirchlichen Beamten und schlechten Kirchengliedern abfinden wollen oder können. Und wir werden uns auch nie mit solcher Schlechtigkeit genügend abfinden können, bis wir ein so starkes Gefühl von all dem, was wir von der Zugehörigkeit zur Kirche gewinnen, besitzen oder erlangen, daß wir ein Gegengewicht gegen das Abstoßende solcher Fehler haben" (Essays 257; 267).

Die Unvollkommenheit und Sündigkeit der Menschen bedingt eine stete Trübung und Entstellung des katholischen Kirchenideals. Doch es sind nicht nur einzelne mit Fehlern und Schwächen belastete Menschen, welche die Verwirklichung des vollen katholischen Ideals hemmen und durchkreuzen, nein, es ist in einem noch höheren Grad eine kirchliche Institution, die im Laufe der Jahrhunderte sich herausgebildet hat, die römische Hierarchie. Gewiß hat Rom unendlich viel für die Einheit, Freiheit und Kraftentfaltung der katholischen Kirche geleistet und leistet es heute noch (vgl. o. S. 290 ff.). Kein mit der Geschichte und mit dem heutigen Leben des Katholizismus Vertrauter wird die Bedeutung Roms für die Katholizität der Christenheit schmälern wollen (vgl. o. S. 341 f.). Und doch liegt eine tiefe Tragik darin, daß Rom die katholische Idee nicht nur in großartiger Weise gefördert, sondern zugleich aufs schwerste belastet und gefährdet hat. Ganz abgesehen von den zahlreichen Greueln, die ihm zur Last fallen (vgl. o. S. 317 ff.), hat Rom durch seinen Anspruch auf Beherrschung der Gesamtkirche den Ehrentitel der Katholizität verwirkt. Die Tendenz, die Gesamtkirche zu romanisieren und uniformieren, ist mit der katholischen, d. h. universellen Tendenz durchaus unvereinbar. Rom hat das Landeskirchentum in alter und neuer Zeit bekämpft, um den übernationalen Charakter der Kirche zu behaupten, aber es hat zugleich ein Landeskirchentum im großen Stil geschaffen, indem es die römische Kirche mit der katholischen identifizierte; der Satz des

Dictatus papae Gregorii: „Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae“ (Mirbt. S. 127), ist antikatholische Häresie, weil es eine Partikularkirche zur Universalkirche macht. Ja, Rom ist durch seine schroffe Abschließung von allen anderen christlichen Gemeinschaften geradezu zur Sekte geworden. Der schärfste Gegensatz gegen die universelle Kirchenidee liegt freilich in der Zentralisierung aller kirchlichen Gewalt, wie sie mit eiserner Energie vom Papalismus erkämpft, vom vatikanischen Konzil dogmatisiert, vom neuen kanonischen Gesetzbuch kodifiziert wurde. Kein Geringerer als der vom Katholizismus so sehr gefeierte Möhler hat vor hundert Jahren in einem gerade heute so gepriesenen Büchlein, „Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus“ (Tübingen 1825), diesen Widerspruch klär herausgestellt, nicht ahnend, daß 45 Jahre später dieser Widerspruch zum Dogma erhoben werden sollte:

„Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind möglich und beide heißen Egoismus; sie sind: wenn e i n j e d e r oder wenn e i n e r alles sein will; im letzten Falle wird das Band der Einheit so eng, und die Liebe so warm, daß man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im ersten Falle fällt alles so auseinander, und es wird so kalt, daß man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den anderen; alles können nur alle sein und die Einheit aller ist nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche“ (1843², S. 246).

Der Widerspruch von römisch und katholisch liegt auf der Hand. Aber das Verhängnisvolle liegt darin, daß das sektenhaft enge Rom von Millionen von Gläubigen als Hüterin und Trägerin der weltweiten katholischen Idee angesehen wird. Um so furchtbarer freilich ist die Enttäuschung aller derer, denen die Augen dafür aufgehen, daß das hohe, hehre, katholische Ideal in Rom nicht zu finden ist, sondern sein Gegenteil, und die mit Bischof Hefele schmerzerfüllt ausrufen müssen: „Ich glaubte der katholischen Kirche zu dienen und diente ihrem Zerrbild, das der Romanismus und der Jesuitismus daraus gemacht haben. Erst in Rom wurde mir klar, daß das, was man dort treibt und übt, nur mehr den Schein und Namen des Christentums hat, nur die Schale, der Kern ist entschwunden, alles tote Äußerlichkeit[52].“ Wem an Cyprian und Augustinus, an Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquino die Fülle und Reinheit der katholischen Idee aufgegangen ist, dem wird es schwer, im heutigen papalistisch-kurialen System einen Abglanz dieser grandiosen

[52] Brief an Professor Reusch in Bonn vom 25. Januar 1871.

Idee zu entdecken. Es ist ein anderer Geist, der in Cyprians *de unitate ecclesiae,* in Augustins antidonatistischen Schriften, in Bernhards *de consideratione,* in Thomas' *Summa Theologica* uns entgegenweht als der Geist des *codex iuris canonici.* Rom ist — als kirchenpolitische Macht — nicht Hüterin und Trägerin der katholischen Idee, sondern ihre Ausbeuterin. In harten und schmerzvollen Worten spricht George Tyrrell, einer der begeistertsten und treuesten Söhne der katholischen Kirche, die es je gegeben, diese bittere Wahrheit aus, die so viele fromme Katholiken niederdrückt:

„Die Religion ist immer von den Politikern und Priestern ausgebeutet worden, die in ihr ein Mittel sahen, um sich der Menschen zu bemächtigen, und zwar durch das, was in ihnen das Tiefste ist, ihr Gewissen, sich zum Herrn über ihr Leben, ihren Dienst, ihre Güter zu machen und sie für ihre ehrgeizigen und selbstsüchtigen Zwecke zu gebrauchen. Sie leiten die Religion so wie Geschäftsleute, die kein künstlerisches Gefühl haben, ein Theater leiten und dabei die besten und schlechtesten Akteure verwenden, je nachdem sie von ihnen mehr oder weniger Nutzen erhoffen dürfen. Die Religion selbst erregt keineswegs ihre Sympathie; sie befassen sich nur mit den Vorteilen, die sie für die Beförderung ihrer nichtreligiösen Interessen bieten kann. Sie begünstigen die Zügellosigkeit und Heiligkeit, je nach dem Wert, der ihnen auf dem Augenblicksmarkt beigemessen wird, und es ist gewöhnlich einträglicher für sie, für die Bedürfnisse der großen Masse zu sorgen als für die einer kleinen Zahl Auserwählter. Keine Religion von einiger Dauer und einigem Einfluß ist dieser Erniedrigung und dieser Verderbnis entgangen. Es gibt wenige, die das Unglück hatten, in so hohem Grade durch ihre eigenen Hüter ausgebeutet zu werden. Und dennoch, trotz dieser unglücklichen Bedingung, fährt die römisch-katholische Kirche fort unter der Kralle des Geiers zu leben" (Le christianisme à la croisée des chemins 264).

Unter den mannigfachen Ursachen für die Unvollkommenheit des empirischen Katholizismus, für den schreienden Widerspruch zwischen der armseligen Wirklichkeit und dem hohen katholischen Ideal ist das römische System, der Geist des Papalismus und Kurialismus die wichtigste. An der Spitze der Universalkirche steht eine Hierarchie, die nicht universal ist; die Beherrscherin der *catholica ecclesia* ist eine Macht, die nicht katholisch ist — darin liegt die ganze ungeheure Tragik des Katholizismus beschlossen. Rom trägt die Schuld daran, daß die katholische Kirche, die größte, reichste und lebendigste aller christlichen Kirchen, ihre Idee nicht voll entfalten kann, daß der Katholizismus nicht das ist, was er sein sollte und sein könnte, die Heimstätte der ganzen

Christenheit, „das Haus des Vaters, in dem der Wohnungen viele sind". Rom trägt die Verantwortung dafür, daß Tausende, deren Herz der *una sancta* zuschlägt, außerhalb ihrer Mauern bleiben müssen, daß zahlreiche religiöse Geister, die von reinster Liebe zur Kirche Jesu Christi erfüllt sind, die Universalkirche des Abfalls vom Evangelium Jesu Christi beschuldigen und sie mit Leidenschaft und Bitterkeit befehden.

Die Größe dieser Tragik zu ermessen, sind wenige Menschen imstande, weil die wenigsten mit dem Scharfblick für die irdischen Tatsachen die Schau des hohen Ideals verbinden, das „am überhimmlischen Orte" weilt. Die Mehrzahl der religiösen Menschen sind entweder Idealisten, welche die Wirklichkeit nach ihrem Ideal umdeuten, oder Realisten, welche um der häßlichen Wirklichkeit willen das Ideal übersehen oder verwerfen. Das ist der Grund dafür, warum die römisch-katholische Kirche, so wie sie ist, von frommen Geistern teils glühend geliebt, teils leidenschaftlich geschmäht wird. Wessen Blick aber beides zu umspannen vermag, Ideal und Wirklichkeit, der wird in die Tragik hineingerissen und von ihr zerrieben, durch dessen Herz geht „ein Zwiespalt, der lähmend wirkt". Es gibt katholische Fromme, welche die Kraft aufbringen, diese Tragik zu bejahen, dem Ideal zuliebe die Wirklichkeit hinzunehmen, durch die das Ideal verleugnet wird, der katholischen Idee zuliebe die unkatholische römische Hierarchie anzuerkennen. Aber sie vermögen das immer nur auf Kosten der inneren und äußeren Wahrhaftigkeit. Auch verbirgt sich hinter dieser Unterwerfung bisweilen eine geheime Selbstsucht, die sie daran hindert, um der Wahrheit willen auf vieles Schöne und Kostbare zu verzichten, das sie nur durch die Unterordnung unter Rom besitzen können, dem Ideal zuliebe auch ins Exil zu gehen. Aber es gibt einen Punkt, wo das Ideal verleugnet wird, wenn die Wirklichkeit widerspruchslos bejaht wird. Wenn die Kirche in einem offiziellen Dokument das katholische Ideal verletzt — und dies ist ebenso in den vatikanischen Konzilsbeschlüssen, in den antimodernistischen Dekreten wie im neuen Codex iuris canonici der Fall —, dann kann der, welcher diese Verletzung des katholischen Ideals klar erkennt, nicht schweigen, ohne sich am katholischen Ideal selbst zu versündigen. Dann ist der Protest wider die Hierarchie ein Dienst am katholischen Ideal, dann ist die Exkommunikation ein Martyrium, ein mannhaftes Zeugnis für die christliche und katholische Wahrheit. Ignaz Döllinger

und George Tyrrell waren solche katholische Martyrer, auf die Augustins Worte Anwendung finden:

„Saepe etiam sint divina providentia . . . expelli de congregatione christiana etiam bonos viros. Quam contumeliam vel iniuriam suam cum patientissime pro ecclesiae pace tulerint, neque ullas novitates vel schismatis vel haeresis moliti fuerint, docebunt homines, quam vero affectu et quanta sinceritate caritatis Deo serviendum sit. Talium ergo virorum propositum est aut sedatis remeare turbinibus, aut si id non sinantur . . ., tenent voluntatem consulendi etiam eis ipsis quorum motibus perturbationibusque cesserunt, sine ulla conventiculorum segregatione usque ad mortem defendentes et testimonio iuvantes eam fidem quam in ecclesia catholica praedicari sciunt. Hos coronat in occulto pater in occulto videns" (De vera relig. 6).

Idee und Erscheinung, Ideal und Wirklichkeit befinden sich innerhalb des Katholizismus in steter Spannung. Seine ganze Geschichte ist ein wechselvoller Kampf um die Realisierung seiner Idee, ein Kampf, der bisweilen unter Leitung überragender Genien siegreich war, noch öfter aber infolge der schlechten Führung klägliche Niederlagen bedingte. Aber was vom Katholizismus gilt, das gilt von allen Religionen; überall ringen Ideal und Wirklichkeit miteinander in zähem Kampfe; und überall hat das Ideal unzählige schwere Niederlagen erlitten. Was ist die Wirklichkeit der Religion oft anders als eine groteske Verzerrung ihres Ideals? Was ist der Buddhismus in Tibet und China vielfach anders als eine grobe Entstellung des wundersam feinen und reinen religiösen Ideals, das der Weise aus dem Šâkya-Geschlechte verkündet? Was ist der chinesische Taoismus anders als ein Zerrbild der hehren Mystik Laotses? Und was sind so manche Erscheinungen im heutigen deutschen Protestantismus anders als Karikaturen des kraftvollen religiösen Ideals, das Luther seinem Volke verkündet hat? Wenn so in anderen außerchristlichen und christlichen Religionsgemeinschaften das religiöse Ideal entstellt und verunstaltet wird, wie soll das anders im Katholizismus sein? Gewiß, wenn der Katholizismus die allein wahre, heilige, übernatürliche Religion wäre, als die ihn seine Orthodoxie ausgibt, dann müßte er diese übernatürliche Wahrheit und Heiligkeit in der Wirklichkeit so erweisen, daß kein gutwilliger und vernünftiger Mensch daran zweifeln könnte. Wenn er wirklich allein die Fülle der übernatürlichen Gnadenschätze besäße, dann müßten seine Bekenner, die täglich aus diesen Gnadenströmen trinken, Heilige und Vollkommene sein. Wenn wirklich allein in seinem eucharistischen Sakrament Christus gegenwärtig wäre, dann müßten

die, welche täglich dieses Sakrament empfangen, überströmen vom Liebesgeist Christi. Das alles aber ist nicht der Fall; die meisten frommen Katholiken sind nicht reinere, bessere und freiere Menschen als die Frommen anderer Religionen. Der Katholizismus kann seinen Absolutheitsanspruch in der Wirklichkeit des Lebens ebensowenig beweisen wie irgendeine andere Religion. Aber der Religionshistoriker, der ihn mit derselben Gerechtigkeit und Unvoreingenommenheit beurteilt wie andere Religionen, muß auch in ihm den Widerspruch von Ideal und Wirklichkeit verstehen und entschuldigen.

Der Katholizismus ist nicht ein vom Himmel gefallenes „übernatürliches" System, sondern ein hohes religiöses Ideal, das nach Verwirklichung ringt und unaufhörlich ringen muß. Die katholische Kirche ist nicht vollendet, sondern sucht die Vollendung; in ihrer empirischen Form ist sie nach einem augustinischen Worte sterblich[53], aber sie hofft auf Unsterblichkeit im kommenden Leben. Sie ist nicht die fleckenlose, reine Braut Christi, sondern sie muß es erst werden. Augustinus hat die dauernde Unvollkommenheit der *ecclesia peregrina*, d. h. der empirischen Kirche in einem treffenden Worte ausgesprochen:

„Ubicumque autem in his libris commemoravi Ecclesiam non habentem maculam aut rugam, non sic accipiendum est quasi iam sit, sed quae praeparatur, ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum, habet unde quotidie tota dicat: ‚Dimitte nobis debita nostra'" (Retr. II 18).

Das Ideal der Kirche gehört der transzendenten Welt an; die Aufgabe der irdischen Kirche liegt darin, diesem Ideal betend und wirkend immer näherzukommen, eine Aufgabe, die unendlich ist und deren Erfüllung in der Unendlichkeit liegt. Wohl keiner der christlichen Theologen hat diese Wahrheit so klar geschaut und so treffend formuliert wie der große Alexandriner Platonist Clemens, wenn er sagt: εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος διόπερ εὐχόμεθα καὶ ἐπὶ γῆς γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ὡς ἐν οὐρανῷ" (Strom. IV. 8, 61; ed. Dindorf II 354).

[53] Brevic. collat. Donat. 16: „Sicut nunc mortalis est, id est e mortalibus hominibus constat, tunc autem immortalis erit, quando in ea morietur." Vgl. auch den schönen Vergleich Augustins, der das Provisorische der empirischen Kirche hervorhebt (in Ps. 81, 10): „Tabernaculum (Dei) ecclesia secundum hoc tempus; domus autem ecclesia caelestis Jerusalem, quo ibimus."

Kapitel 3.

OPORTET ET HAERESES ESSE KATHOLISCH UND EVANGELISCH

Das Ideal der Katholizität ist in der empirischen Kirche immer nur unvollkommen verwirklicht, oft nur angedeutet, entstellt, überwuchert, ja bisweilen zertreten und verleugnet. Die kostbarsten Schätze, welche sich in ihrem Besitze befinden, sind bisweilen verschüttet, die stärksten Lebenskräfte gebunden. Die Äußerlichkeit triumphiert so oft über die Innerlichkeit, der Aberglaube über die Gotteserkenntnis, das Recht über die Liebe, die Macht über die Heiligkeit, das Gesetz über das Evangelium, das Heidentum über das Christentum. Mit innerer Notwendigkeit bäumen sich die vergewaltigten und verletzten Lebenskräfte gegen den kirchlichen Organismus auf; bisweilen verschafft dieser den unterdrückten und gefährdeten Frömmigkeitselementen Recht, so daß die Gefahr wieder abläuft. Oft aber vermag die bedrohte reine Frömmigkeit sich in der Kirche nicht durchzusetzen; dann erfolgt unvermeidlich eine innere Revolution; die kirchliche Leitung verwehrt einem bestimmten religiösen, ja, christlichen Ideal das Lebensrecht, darum muß sich dieses mit Gewalt behaupten. Weil es im kirchlichen Gesamtorganismus keinen Platz mehr hat, darum muß es sich von ihm losreißen und außerhalb weiterleben; so entstehen Häresie und Schisma. Die kirchliche Orthodoxie hat zu allen Zeiten die Ursache der Häresie in der Bosheit gesucht, im Hochmut, in der Selbstüberhebung, in der Neuerungslust, im Widerspruchsgeist der Häretiker. Sie hat die Häretiker oder wenigstens die Häresiarchen als vom Teufel verführte Menschen betrachtet, für deren Niedertracht es nur eine Strafe gebe: die ewige Höllenpein. Diese kirchliche Auffassung von der Häresie (die sich freilich auch das Luthertum und der Calvinismus des 16. Jahrhunderts angeeignet haben) kann vor einer religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise nicht bestehen[54]. Die Ursache der Häresie und des Schismas liegt nicht primär

[54] Auch die Anschauung Augustins über die Häresie kann vor unseren heutigen religionswissenschaftlichen Anschauungen nicht standhalten. „Haereses omnes de illa (ecclesia catholica) exierunt, tanquam sarmenta inutilia de vite praecisa." Doch erkennt auch er ihr eine gewisse Bedeutung für die Kirche zu, wenn er von den Häretikern sagt: „exercent eius sapientiam" (De symb. 13; Civ. Dei XVIII, 51, 1).

bei den Häretikern und Schismatikern, sondern bei der Kirche. Die Kirche muß im Hinblick auf so manche „Irrlehren" demütig bekennen: *„mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa."* Häresie und Schisma entstehen mit innerer Notwendigkeit immer dann, wenn irgendein Wahrheitselement in der Kirche unterdrückt ist und dem Untergang zu verfallen droht. Der Mangel an Katholizität, das Abweichen vom katholischen Ideal, die Störung des katholischen Gleichgewichts ist die eigentliche Ursache der Häresie. Wäre die Häresie nicht, d. h. würde das vergewaltigte christliche Wahrheitselement sich nicht durch die Opposition zur Geltung bringen, durch die Isolierung sich selbst befreien, so würde das Christentum verarmen und verwildern, so würde seine Katholizität, d. h. seine Universalität verlorengehen. Die Folge dieser gewaltsamen Opposition und Isolierung ist stets eine gründliche Revision und Prüfung des Wahrheitsrechts der Häresie, die immer mit einer teilweisen und modifizierten Aufnahme des von der Häresie verfochtenen religiösen Elementes und damit mit der Wiederherstellung der verletzten Katholizität, des gestörten Gleichgewichtes endet. Die „Häresie" hat sich in der Geschichte des Katholizismus als eine der größten Kraft- und Lebensquellen erwiesen. Sie bedeutete keine „Neuerung", sondern eine „Erneuerung", eine Regeneration der Universalkirche. Ohne die Häresie Marcions hätte die alte Kirche das paulinische Evangelium verloren und kein „Neues Testament" erhalten; ohne die Opposition der mittelalterlichen Sekten, besonders der Waldenser, wäre die mittelalterliche Kirche vollkommen verweltlicht, hätte in der katholischen Kirche kein Franziskanertum entstehen können; ohne die Reformation des 16. Jahrhunderts wäre die spätmittelalterliche Kirche der völligen Entartung und Auflösung anheimgefallen, hätte der Katholizismus nicht die großartige Synthese des tridentinischen Dogmas erlangt. Die Häresie ist es gewesen, welche wiederholt den Katholizismus nicht nur vor dem Zerfall bewahrt, sondern ihm zu neuer Blüte und Kraftentfaltung verholfen hat. Die Häresie ist so geradezu das notwendige Korrelat der Katholizität — *„oportet et haereses esse"* (1. Kor. 11, 19).

Die Bedeutung der Häresie erschöpft sich jedoch nicht darin, daß sie die Großkirche zwingt, die bedrohte Katholizität zu bewahren oder die verlorene wiederzuerlangen. Sie hat in der Kirchengeschichte eine noch wichtigere Funktion als Gegenbewegung gegen den katholischen Universalismus, als Rückbewegung zur ursprüng-

lichen Einfachheit des Christentums. Die großen Häretiker waren nicht „Neuerer", sondern „Erneuerer", oft nur allzu sklavische Erneuerer, d. h. Repristinatoren. Der große Katholisierungsprozeß des Christentums läuft immer wieder Gefahr, in der Fülle der religiösen und geistigen Kräfte die Urkräfte und Urwerte des Christentums zu verlieren, in der Mannigfaltigkeit den Blick für das „eine Notwendige" einzubüßen. Jesu Evangelium vom Reich und vom Vater, die ethischen Forderungen der Bergpredigt, die apostolische Armut, der urchristliche pneumatische Enthusiasmus, das paulinische Evangelium von Christi Gnade — all diese Lebenskräfte der christlichen Urzeit schienen im Katholizismus immer wieder zu versiegen, alle diese leuchtenden Werte wurden durch andersartige religiöse Anschauungen immer wieder verdunkelt, ja, bisweilen völlig unkenntlich gemacht. So reich auch der Katholizismus durch den Zustrom außerchristlicher Elemente wurde, sein Universalismus drohte so oft den Ursinn des Christentums zu vergessen, das Evangelium zu verlieren. Ja, nicht selten hat der Katholizismus — und gerade in seinen normativen dogmatischen Äußerungen — das ursprüngliche Christentum in sein Gegenteil verkehrt. Wer das *Quicunque vult salvus esse* des Athanasianums (s. o. S. 614) mit dem *Quicunque vult salvus esse* der Bergpredigt und der Gerichtweissagung Jesu (Mt. 25) vergleicht, wer die 2414 Canones des Codex iuris canonici mit den schlichten Imperativen von Jesu Aussendungsrede (Mt. 10) konfrontiert, wer die acht Seligpreisungen der Bergpredigt den Dogmen der römischen Kirche und die Weherufe Jesu den zahllosen Anathemen der Konzilien und Päpste gegenüberstellt, der muß einsehen, daß hier und dort nicht dasselbe Christentum verkündet wird. Gewiß hat die katholische Kirche weder die Seligpreisungen und Imperative der Bergpredigt noch die Aussendungsrede und Gerichtsweissagung Jesu, weder den Heroismus und Enthusiasmus der Urgemeinde noch das paulinische Evangelium von Christus je vergessen, gewiß wirken alle diese Lebenskräfte des Urchristentums bis zum heutigen Tage irgendwie fort (s. o. S. 569 ff.); aber die Kirche gibt nicht zu, daß ein Mensch allein durch Jesu Evangelium, allein durch das Neue Testament den Weg zur Seligkeit finden kann — ohne Anerkennung des kirchlichen Dogmas und Rechtes, ohne Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel, ohne Unterwerfung unter die kirchliche Autorität. So weitherzig und universell auch der römische Katholizismus sein

mag, die Weitherzigkeit hat er nie besessen, ein schlichtes evangelisches Christentum in seinem Schoße zu ertragen. Eben deshalb, weil es nicht möglich war, innerhalb des großen kirchlichen Organismus das Evangelium Jesu in seiner ursprünglichen Einfachheit und Kindlichkeit, in seiner einsamen Größe und Herrlichkeit festzuhalten, darum mußten jene, denen das Evangelium eines und alles war, sich von der Kirche loslösen und außerhalb der universalen Gemeinschaft seine Wundermacht der Menschheit enthüllen.

Die Herauslösung des Evangeliums aus dem Riesenkomplex des Katholizismus, wie sie Martin Luther in einer genialen Tat vollzog, war eine innere Notwendigkeit; die ganze Geschichte des Christentums drängte auf diese Isolierung hin. Aber eine solche Isolierung konnte nicht ohne eine gewisse Einseitigkeit und Gewaltsamkeit vollzogen werden; sie konnte das Evangelium weder in seiner Urform noch auch in seiner Fülle erneuern, sondern nur eine Seite an ihm hervorheben; sie war eine αἵρεσις nicht nur im Sinne der Trennung von der Universalkirche, sondern auch im Sinne der Auswahl, der Reduktion (vgl. o. S. 562 ff.). Luther „wählte" mit der Intuition des religiösen Genius aus den mannigfachen Kräften des neutestamentlichen Christentums die beiden Grundkräfte des „Glaubens und Liebens", der Gewißheit von Gottes sündenvergebender Liebe und der selbstlosen dienenden Bruderliebe, aus und machte sie zum Inhalt des ganzen Christentums (s. o. S. 564 ff.). Weil in dieser αἵρεσις andere Grundkräfte des Urchristentums unbeachtet blieben bzw. auf diese beiden reduziert wurden, darum mußten neben sie andere αἱρέσεις treten: die calvinische, die zwinglische, die täuferische, die sozinianische, die quäkerische, die modernprotestantische (s. o. S. 567 ff.)[55]. Die Reduktion, welche Luther am Urchristentum vornahm, mußte immer wieder und in immer anderen Formen vollzogen werden; aber keine dieser anderen Reduktionen — die, abgesehen von der calvinischen, an Kraft und Reinheit hinter der Luthers zurückblieben — konnte die Ur-

[55] Neben der Tendenz zu einer neuen Reduktion macht sich aber im Protestantismus die Tendenz zur „Reduktion der Reduktion" geltend, d. h. zur weiteren Vereinfachung des schon vereinfachten Christentums, die letzten Endes auf die völlige Vereinfachung, die *reductio ad nihilum*, hinausläuft. Jener Rationalismus und Liberalismus, der eine fortgesetzte „Entkatholisierung" des evangelischen Christentums fordert, ist nicht selten ein Beispiel für diesen Prozeß der fortschreitenden Entleerung.

form des Christentums adäquat herstellen; jede hatte ständig die Tendenz zur „Exzessivität und Exklusivität[56]". Das evangelische Christentum leidet an derselben „Tragik" wie das katholische: es kann sein Ideal nicht rein verwirklichen. Genau so wie die Universalität des Christentums immer nur ein annähernd erreichtes Ziel bleibt, so auch die „Reinheit" und „Ursprünglichkeit". Ideal und Wirklichkeit stehen innerhalb des Protestantismus ebenso in steter Spannung wie im Katholizismus.

Die Unvollkommenheit der evangelischen Reduktion bedingt aber noch eine andere Erscheinung, die Rekatholisierung. Das evangelische Christentum machte allenthalben eine rückläufige Bewegung durch, es führte zur Aufrichtung kirchlicher Institutionen, die — wenn auch in verkleinertem Maßstabe — alle Elemente des Katholizismus enthalten: Volksreligion, Gesetzesdienst, Hierarchie und Kirchenrecht, rationale Theologie, Ordenswesen und Mystik. Diese Rekatholisierung vollzog sich im Luthertum zum größten Teil schon in der kurzen Frist eines halben Jahrhunderts, und zwar nicht bewußt, sondern unbewußt, mit natürlicher Selbstverständlichkeit. In den lutherischen Staatskirchen des ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts — auch in den calvinischen Kirchen jener Zeit — finden wir ebenso vulgären Aberglauben wie eine Religion des Gesetzes und der guten Werke, streng verpflichtende Kirchenordnungen und ein energisches Kirchenregiment, eine scholastische Dogmatik wie eine ausgedehnte mystische Erbauungsliteratur[57]. Die hochkirchliche Bewegung, die in England in der Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzte und die jetzt auch im deutschen Protestantismus Boden gewinnt[58], ist durchaus nicht eine unerhörte Neuerung, sondern nur ein Wiederaufleben jenes Rekatholisierungsprozesses, den schon der Protestantismus des 16. Jahrhunderts durchlaufen hat — nur mit dem Unterschied, daß die hochkirchliche Bewegung bewußt auf die alte Kirche zusteuert und offen römische Kirchenelemente auf protestantischen Boden verpflanzt. Letzteres geschah im 16. Jahrhundert genau so, nur geschah es heimlich und unauffällig, so daß die Zeitgenossen selbst es nicht ahnten.

---

[56] F. von Hügel, Essays, 233.

[57] Vgl. die wertvolle Monographie von W. Koepp, Johann Arndt, Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum, Berlin 1912.

[58] Vgl. „Die Hochkirche, Monatsschrift der hochkirchlichen Vereinigung."

Das elementare Hervorbrechen des evangelischen Christentums und die Rekatholisierung des aus ihrem Organismus herausgetrennten und isolierten „Evangeliums" lehrt den Religionshistoriker ein wichtiges Gesetz, das die ganze Geschichte des Christentums beherrscht: das Gesetz des rhythmischen Wechsels von Expansion und Reduktion. Wie in der Bewegung des menschlichen Herzens unaufhörlich Systole und Diastole, in der Atmung Eupnoe und Dyspnoe aufeinander folgen, so müssen auch im großen Organismus des Christentums katholische Universalität und evangelische Konzentration ohne Unterlaß miteinander wechseln. In der steten Wechselwirkung dieser beiden Grundkräfte liegt der Reichtum und seine unbegrenzte Lebenskraft sowie seine Überlegenheit über andere große Religionen beschlossen[59]. Das Christentum war von Anfang an evangelisch und katholisch; in seiner Urform war es nichts als Evangelium und trug doch bereits die katholische Spannkraft, die Anlage zur Universalität in sich; und es muß allezeit beides bleiben. Weil aber in der unvollkommenen Empirie die volle evangelische Reinheit und die allumfassende katholische Universalität in einer kirchlichen Gemeinschaft nicht vereint sein können, darum müssen sie in der Trennung, im Neben- und Gegeneinander der großen Konfessionstypen verwirklicht werden. Das Verschwinden eines der beiden würde die Lebenskraft des Christentums aufs schwerste bedrohen[60]. In dem Augenblick, wo es kein „reines" evangelisches Christentum mehr gäbe, würde der Katholizismus langsam zu einem Synkretismus werden, dem das Kostbarste und Wunderbarste des Christentums, das Evangelium, verloren wäre. Und in dem Augenblick, wo es kein „katholisches" Christentum mehr gäbe, würde das evangelische Christentum langsam einem Verarmungsprozeß anheimfallen. Jeder der beiden Haupttypen des Christentums verdankt letzten Endes seine besondere unverlierbare Eigenart dem Bestehen des anderen. Erst in der Wechselwirkung der beiden Konfessionstypen entfaltet sich die christliche Idee in ihrer ganzen Wahrheits- und Wertfülle. Dem Katholizismus fällt die Aufgabe zu, der „christlichen Religion die ganze Fülle religiösen Kapitals, vor allem die *complexio oppositorum* . . . und damit die

[59] Eine allerdings unvollkommene Analogie bildet das Verhältnis von Hinâyâna- und Mahâyâna-Buddhismus.

[60] Vgl. Walter Köhler, Art. Katholizismus R. G. G., III, 1041: „Den Untergang der katholischen Kirche kann nicht wünschen, wer ihre Bedeutung kennt."

beispiellose Universalität zu erhalten[61]", das evangelische Christentum hingegen hat die Aufgabe, unaufhörlich für die Schlichtheit, Ursprünglichkeit und Einfachheit des Christentums zu kämpfen und Jesu Geist des Glaubens und der Liebe immer tiefer der Menschheit einzupflanzen. Der Katholizismus hat das Christentum vor Vereinseitigung, der Protestantismus vor Verunreinigung zu bewahren. In diesem Lichte gesehen, offenbart sich die Geschichte des Christentums und seiner konfessionellen Kämpfe als ein wunderbares, von Gott zugelassenes, ja, gewolltes Schauspiel. Unter diesem Gesichtspunkt kommen alle christlichen Strömungen zu ihrem Recht: die katholische Universalität wie der evangelische Puritanismus, aber ebenso auch alle Versuche einer Synthese, wie sie im Altkatholizismus und Anglokatholizismus vorliegen.

Der Kampf zwischen katholisch und evangelisch ist die diastolisch-systolische Bewegung im Herzen des Christentums. Beide gehen mit innerer Notwendigkeit aus dem Wesen des Christentums hervor, beide wurzeln letzten Endes in der Reichgottesidee Jesu, die sie in verschiedener Weise gestalten und auswirken. In ihrer eschatologischen Urform war diese Idee zeitgeschichtlich begrenzt, darum mußte sie, um ihre Fruchtbarkeit und Lebenskraft zu bewahren, sich wandeln. Die erste große Wandlung erfuhr der Reichgottesgedanke Jesu in dem universalen Kirchentum des Katholizismus (s. o. S. 624 f.); aber diese Umbildung ist nicht die einzig mögliche, geschweige denn die Jesu Geist völlig adäquate. Ihr tritt vielmehr die evangelische Neuformung ebenbürtig zur Seite. Während der Katholizismus das Gottesreich in einem universal-kirchlichen Organismus darzustellen, besser gesagt zu antizipieren sucht, will das evangelische Christentum die ganze Welt zur Stätte der Gottesherrschaft machen: das Luthertum durch das universelle Liebeswirken des durch Gottes Gnadengeschenk beseligten Christen, der Calvinismus durch den unermüdlichen Eifer für Gottes Ehre und Herrschaft, das Sektentum und der moderne Protestantismus durch die Verwirklichung der ethischen Ideale der Bergpredigt (vgl. o. S. 567 f.). Auch für das echte evangelische Christentum liegt das vollendete Gottesreich im Transzendenten, in der Ewigkeit, im Wunder. Aber nach evangelischer Auffassung hat der Christ nicht nur die Aufgabe, sich auf die Ewigkeit vorzubereiten, sehnsüchtig auf das Ende zu harren, sondern „Mitarbeiter Gottes" zu

[61] A. Harnack, Marcion, 9.

werden (θεοῦ ἐσμεν συνεργοί 1. Kor. 3, 9), mit seiner Gnadenhilfe den Kampf wider die satanischen Mächte aufzunehmen und alle irdischen Verhältnisse mit Gottes Wahrheit, Kraft und Liebe zu durchdringen. „Ihr seid das Licht der Erde", „ihr seid das Salz der Erde" (Matth. 5, 13) — das ganze Kultur- und Gesellschaftsleben, Wirtschaft und Handel, Wissenschaft und Kunst, nationale und internationale Politik, alles muß mit dem Sauerteig des Evangeliums durchdrungen werden, alles muß unter die Macht des heiligen Gottes gebeugt, alles von seiner Liebe und Barmherzigkeit erfüllt werden. Was Jesus seinen Jüngern auftrug, als er sie zur Missionsfahrt aussandte — Gottes Reich zu verkünden und zur Umkehr aufzurufen, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben, Aussätzige zu reinigen und Tote zu erwecken (Matth. 10) —, das ist unter anderen zeitgeschichtlichen Voraussetzungen und in anderen äußeren Formen die Aufgabe der evangelischen Christen. Wohl kann diese menschliche „Arbeit am Gottesreich" nie die vollendete Gottesherrschaft herbeiführen, aber sie kann sie vorbereiten und sich ihr nähern. Und so wahr Jesus sagen konnte: „Wenn ich durch Gottes Finger Teufel austreibe, dann hat sich das Gottesreich genaht" (Luk. 11, 29), so wahr kann die für Gottes Ehre kämpfende und Gottes Liebe auswirkende Christenheit ihre schwache und unvollkommene Arbeit als einen Dienst für das Gottesreich, als ein „Bauen am Gottesreich" bezeichnen.

In dieser evangelischen Reichgottesarbeit tut sich ein ähnlicher Universalismus auf wie im Kirchensystem des Katholizismus. Nicht um eine Vereinigung aller religiösen Kräfte der Menschheit handelt es sich hier, sondern um eine Durchdringung des gesamten Lebens mit den Grundkräften des ursprünglichen Christentums: Glaube, Hoffnung und Liebe. Richtig verstanden, ist die „Idee" des evangelischen Christentums noch universeller und größer als die der katholischen Kirche. Gewiß wird sich das evangelische Christentum in seiner äußeren Form niemals mit dem Riesenbau des Katholizismus messen können; die evangelischen Kirchen und Gemeinschaften werden immer im Vergleich zum machtvollen katholischen Dom kleine Notkirchen und schmucklose Betsäle bleiben; das evangelische Christentum wird immer gegenüber der *regina circumamicta varietate* (mit der Thomas von Aquino die katholische Kirche vergleicht[62])

[62] Summ. Theol., II/II q. 183 a. 2, nach Ps. 45, 10.

als eine arme, schlichte Magd erscheinen. Aber in seiner Armut und Niedrigkeit liegt gerade seine Größe. Das Gottesreich kommt ja nach Jesu Worten nicht μετὰ παρατηρήρεως, nicht „mit äußeren Gebärden", die jedermann begucken und bestaunen kann, sondern es ist „mitten unter uns" (Luk. 17, 20); unerkannt und verborgen wächst und reift es im Acker der Zeit. Die stille, unverdrossene Arbeit an den Menschen, der entsagende und opfernde Dienst an den Brüdern ist in Jesu Augen noch mehr ein Stück „Gottesreich" als der machtvollste und reichste Universalismus einer Weltkirche (vgl. o. S. 432 ff.).

Zwei großartige Kundgebungen christlichen Geistes, die in der jüngsten Zeit an einem und demselben Ort stattfanden, können uns diesen Unterschied verdeutlichen: der deutsche Katholikentag und die Kontinentalkonferenz für Innere Mission in München. Den Höhepunkt beider Tagungen bildete die Rede eines überragenden Kirchenmannes. Der eine — der Erzbischof von München im Purpur des Kardinals — verkündete stolz und gebieterisch, mit der kraftvollen und selbstbewußten Würde des Hierarchen die ehernen Axiome der katholischen Kirche: „Katholisch sein heißt Grundsätze haben." Der andere — der Erzbischof von Upsala im schlichten schwarzen Gewande des Predigers — sprach menschlich und warm von der Samariterpflicht der christlichen Kirche: „Dienst, Diakonie ist unsere Aufgabe." Aus beiden redete der unbedingte Ernst und das heilige Pflichtbewußtsein christlichen Geistes. Aber welcher stand Jesus näher? — Jesus spricht: „Welcher will groß werden unter euch, der soll euer Diener sein, und welcher unter euch will der vornehmste werden, der soll aller Knecht sein" (Mark. 10, 43 f.).

Kapitel 4

DIE ZUKUNFT DES KATHOLIZISMUS

„Es geht ein katholischer Zug durch die Welt" — dieses Wort, das vor hundert Jahren der schwedische Dichter und Gelehrte Erik Gustaf Geijer aussprach, gilt auch von der Gegenwart. „Die Valuta des Katholizismus ist heute so hoch wie nie zuvor, hat ein bekannter protestantischer Kirchenhistoriker in einem aus der gegenwärtigen Zeit gegriffenen Bild gesagt. „Wir sind aus der Defensive in die Offensive übergegangen" — äußerte stolz ein Franziskanerpater

gegenüber einer Schar protestantischer Theologen. Und ein anderer Katholik tat den kühnen Ausspruch: „In zehn Jahren wird ganz Deutschland katholisch sein." In der Tat läßt sich allenthalben ein Erstarken und Vordringen des Katholizismus beobachten. Dabei handelt es sich aber nicht nur um eine äußere Expansion, sondern um eine innere Regeneration. Trotz der starken Verluste, welche der Katholizismus in manchen Ländern, wie in der Tschechoslowakei, erlitten hat, trotz der energischen Anstrengungen, welche in Italien und anderwärts das Freimaurertum und der freireligiöse Geist unternimmt, scheinen wir einer Neublüte des Katholizismus entgegenzugehen. In all den Wirrnissen und den Umwälzungen des politischen Lebens bewahrt die weltumspannende Organisation der römischen Kirche ihre unerschütterliche Festigkeit, einer innerlich und äußerlich haltlosen Menschheit bietet sie die stärkste Stütze. Kein Wunder, daß auch Außenstehende in den Nöten und Schwierigkeiten der Gegenwart bei ihr Anlehnung suchen. Von einem der bedeutendsten freiheitlichen Theologen Deutschlands werden die Worte erzählt: „Die katholische Kirche ist die einzige Rettung für unser armes Vaterland." Es kann nicht bestritten werden, daß das Ungenügen und Versagen der heutigen protestantischen Landeskirchen bei vielen, zumal bei Gebildeten, eine — bald offene und ausdrückliche, bald nur heimliche und uneingestandene — Hinneigung zur Kirche Roms hervorruft[63]. Endlich bezeugen die Konversionen bedeutender Männer und Frauen — eines Künstlers wie des jetzigen Benediktiners Willibrord Verkade[64], eines Philosophen wie Max Scheler[65], eines Theologen wie Johannes Albani[66], einer Neuendettelsauer Diakonisse wie Gertrud von Zezschwitz[67] —, daß die heutige katholische Kirche auf geistig hochstehende Menschen nicht

[63] Vgl. den lehrreichen Aufsatz von Engelbert Krebs, Die religiöse Unruhe der Gegenwart und die katholische Kirche, Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker, 1920/1921, S. 8 ff. Hans Rost, Die katholische Kirche nach Zeugnissen von Nichtkatholiken, Regensburg 1919.

[64] Die Unruhe zu Gott, Beuron 1920.

[65] Das Ewige im Menschen, I. Religiöse Erneuerung. Leipzig 1921.

[66] Früherer protestantischer Pfarrer der sächsischen Landeskirche und zweiter Vorsitzender der Hochkirchlichen Vereinigung, jetzt Mitarbeiter an der Münchener katholischen Zeitung „Der Bayerische Kurier", darin im letzten Jahrgang zahlreiche Artikel.

[67] Warum katholisch? Freiburg 1922.

nur eine starke Anziehungskraft ausübt, sondern ihnen auch volle innere Befriedigung zu schenken vermag.

Alle diese unleugbaren Tatsachen dürfen jedoch nicht über die tiefe innere Krisis hinwegtäuschen, die sich in den Kämpfen und Leiden des katholischen Modernismus am klarsten enthüllt hat[68]. Der Modernismus, wie ihn in klassischer Form George Tyrrell und Friedrich von Hügel vertreten, ist der ernste Versuch, eine erweiterte, vertiefte und geläuterte Interpretation des Katholizismus mit den Erkenntnissen der modernen Bibelkritik, Dogmengeschichte, Religionsgeschichte und Religionsphilosophie zu verbinden. Seine bedeutsamsten Vorkämpfer — neben den Genannten der Barnabit Semeria, der Oratorianer Laberthonière, der Romanschriftsteller Fogazzaro — vereinen einen glühenden Enthusiasmus für die katholische Idee und eine tiefe mystisch-katholische Frömmigkeit mit einem unbestechlichen, geschichtlichen und philosophischen Wahrheitssinn[69]. Wissenschaftlich stehen die Modernisten in der Dankesschuld der protestantischen Forschung. Harnack sagt von ihnen mit Recht: „Als christliche Forscher und Denker gehören sie zu uns;

---

[68] Beste deutsche Übersicht über die Geschichte des Modernismus von Joseph Schnitzer, Der katholische Modernismus, Zeitschrift für Politik, V, 1911, Heft 1; ein Auszug in „Religion, in Geschichte und Gegenwart", Reformkatholizismus, IV. 2216 ff. (dort alle weitere Literatur). Eine Anthologie von demselben Verfasser, Katholischer Modernismus (Pfannmüllers Klassiker der Religion), 1913; beste theologische Würdigung des Modernismus von N. Söderblom, Religionsproblemet, I: Modernismen, Stockholm 1909. Da eine deutsche Bearbeitung dieses Werkes durch den Verfasser dieses Buches in Vorbereitung ist, wird an dieser Stelle von einer ausführlichen Darstellung des Modernismus abgesehen.

[69] Alfred Loisy, ein scharfsinniger und gelehrter Bibelkritiker und Religionshistoriker von erstaunlicher Produktivität, jetzt Professor am Collège de France in Paris, hat durch seine Gegenschrift gegen Harnacks „Wesen des Christentums" „L'évangile et l'église" (1902) wohl einen starken Einfluß auf die modernistische Bewegung ausgeübt. Er kann jedoch nicht unter die eigentlichen Vorkämpfer des Modernismus gezählt werden, da ihm die religiöse Kraft und Leidenschaft fehlt. Das genannte Buch ist das eines kühlen Historikers und Kritikers. In der Tat lehrt die spätere Weiterentwicklung Loisys zum völligen Agnostizismus und Positivismus (vgl. La religion, Paris 1917; Essai historique sur le sacrifice, Paris 1920), daß Loisy nie mit voller Kraft in der religiösen Bewegung des Modernismus gestanden hat. Auch die beiden bedeutendsten unter den deutschen Modernisten, Joseph Schnitzer und Hugo Koch, sind ausgezeichnete, scharfsinnige und gelehrte Historiker, aber besitzen nicht das Charisma der religiösen Führerschaft und theologischen Systematik. Der katholische Modernismus ist jedoch primär eine religiöse, theologische, nicht eine kritisch-wissenschaftliche Strömung.

denn sie wären gar nicht, hätte es nicht im 16. Jahrhundert eine Reformation gegeben[70]." Doch er fügt sogleich bei: „Aber in ihrer Devotion vor der Kirche sind sie doch Katholiken." In der Tat pocht in den führenden Modernisten das Herz der katholischen Frömmigkeit. Die tiefernste Jenseitsstimmung, die zarte und reine Mystik, die Hochschätzung des Sakramentskults, die aufrichtige Ehrfurcht vor der Mutter Kirche — all das erweist diese Männer als wahre Katholiken. Kann es ein deutlicheres Beispiel echt katholischer Demut geben als Friedrich von Hügel, der das Vorwort zu jeder seiner Schriften mit dem Satze schließt: „Ich unterwerfe dieses Buch dem Urteil der katholischen Kirche"? Kann man ein ergreifenderes Zeugnis katholischer Gesinnung finden als Tyrrells Schlußwort seiner an Kardinal Mercier gerichteten Schrift: *Mediaevalism* (London 1909), in der ebenso die grenzenlose Liebe zur katholischen Kirche redet wie die bange Sorge um die Erfüllung ihrer hohen Mission?

„Ist es möglich, daß die Kirche, die so viele Martyrer und Heilige, Denker und Gelehrte mit ihrem Herzblut genährt hat, das Opfer einer selbstsüchtigen und gottlosen Bureaukratie werde, daß die Pforten der Hölle, denen sie so lange widerstanden, sie doch schließlich überwältigen und für immer in die Finsternis stürzen? . . . Soll die einst so viel besuchte Stadt verlassen daliegen und die Königin der Nationen eine Witwe sein und die Straßen von Zion trauern, weil niemand zu ihren Festen kommt, weil ihre Zinnen zerstört und ihre Priester in Tränen sind und ihre Jungfrauen in Lumpen einhergehen und sie selbst erfüllt ist von Bitterkeit? Soll ihr Gold matt und ihre Farbe blaß werden und die Steine ihres Heiligtums an den Straßenecken aufgehäuft liegen, und all das, weil sie ihre Säuglinge umkommen ließ vor Durst und ihren Kleinen das Brot des Lebens verweigerte, so daß Millionen unserer modernen Kulturwelt verhungern und in Angst und Not ihren Lebensweg wandern wie Schafe, die keinen Hirten haben? Oder etwa, weil sie geblendet von dem bunten Flitter weltlicher Größe, die längst und für immer dahin ist, ihre wahre Größe vergessen und sich mit einem Wall von Steinen und Eisen umgeben und den Saum ihres Zeltes verengert hat und so aus einer weltumspannenden Religion, die so weit ist wie das Herz des Erlösers, zu einer winzigen Sekte zusammengeschrumpft ist, die wie keine andere den Geist der Härte und Unduldsamkeit zeigt? Ist das Katholizismus? Ein so großer Name für eine so kleine Sache? Ist das die Religion der ganzen Menschheit und des ganzen Menschen? der Vornehmen und der Masse, der Griechen und Barbaren, der Hochschule und der Gasse, nicht zu hoch für den Niedrigsten und nicht zu niedrig für den Höchsten, keine Last für die Schwachen und kein Ärgernis für die Starken? . . . eine Religion, die nicht beschwert und verquickt ist mit irdischen und vergänglichen Gütern, die

[70] Dogmengeschichte, III^4, 764, Anm. 1; vgl. I^4, 47: „Sie gehören trotz ihres Sträubens zu uns."

frei ist wie der Pfeil in seinem Fluge, die verankert ist in dem sittlichen Bewußtsein der ganzen Menschheit — alles das suchen wir mit Recht in der römischen Kirche, der Nährmutter der europäischen Kulturwelt. Und was finden wir? Sind ihre Brüste trocken, ihre Hände gebunden, kann sie nichts für uns tun, gar nichts? Eminenz, ich weiß es sehr wohl, aber ich will es nicht glauben. Mein Glaube an die Kirche ist, wenn auch in anderer Weise, ebenso blind wie der Ihrige; er ist ein Teil meines Glaubens an die Menschheit ... Das Wort katholisch ist Musik für meine Ohren, es zaubert vor meine Augen die ausgebreiteten, weltumspannenden Arme dessen, der da starb für die ganze Menschheit. Wenn die römische Kirche mich besitzt, so liegt das daran, daß sie trotz des engen, sektiererischen Geistes, der sie schon lange bedrückt hat, ihre Grundprinzipien nicht verleugnen kann; es liegt daran, daß sie als die älteste und umfassendste Verkörperung der christlichen Erfahrung dasteht, als die engste Annäherung an das hohe Ideal einer wahrhaft katholischen Religion."

Diese unvergleichlichen Worte, die vom glühenden Atem des geistergriffenen Propheten durchweht sind, offenbaren wie nichts anderes, was der Modernismus in seinem Innersten ist: eine geniale Erfassung und leidenschaftliche Bejahung des grandiosen katholischen Kirchenideals, freilich jenes wundersamen Ideals, das Rom so oft mit Füßen getreten. Die heiße Liebe zur katholischen Kirche redet aus diesen geisteingegebenen Worten ebenso wie die tiefe Tragik des Modernismus. Er ist nach Söderbloms Worten „erzkatholisch", „so katholisch wie nur möglich[71]". Und doch hat ihn das Edikt eines zornigen Papstes als das „Sammelbecken aller Häresien" (*omnium haereseon conlectum*) verdammt[72]. Begeisterte Herolde der katholischen Idee hat die römische Kirche mit Spott und Hohn, mit Schimpf und Schande aus ihrem Schoße ausgestoßen; Männer, welche die Heiligsprechung verdienten, hat sie geschmäht und verleumdet, gegen sie hat sie eine lieblose Sprache geredet, die dem leidenschaftlichsten Kirchenfeind und schlimmsten Ketzer gegenüber eine Todsünde gewesen wäre[73] (s. o. S. 326); ihre eminent katholische Theologie hat sie als Weg zum Atheismus bezeichnet[74]. Die Enzyklika *Pascendi*, die der edle Pius X., betört durch unwissende und fanatische Ratgeber, verkündete, gehört zu den dunkelsten Flecken in der Geschichte des Papsttums; sie ist ein erschütterndes Dokument nicht nur der völligen Verständnislosigkeit der

[71] Religionsproblemet, I, 6, 337.

[72] Encyclica Pascendi, herausgegeben von Michelitsch, 268.

[73] Religionsproblemet, I, 210.

[74] „Restat igitur atheismus et religio nulla." Michelitsch, S. 270.

römischen Kurie für die intellektuelle Problematik der Gegenwart, sondern noch mehr ein Zeugnis ihrer furchtbaren Lieblosigkeit und Unchristlichkeit.

Die päpstliche Enzyklika rief in der ganzen christlichen Welt die größte Erregung hervor. Tyrrell erhob mutig seine Stimme und erlitt die Exkommunikation; Joseph Schnitzer protestierte mit schwäbischer Ehrlichkeit und schwäbischem Zorn und verfiel der *suspensio a divinis;* die französischen und italienischen Modernisten antworteten in ergreifenden anonymen Programm- und Protestschriften und wurden vom Papst mit dem Bann belegt. Aber Ideen lassen sich nicht mit Knütteln totschlagen und liebende Menschenherzen nicht durch Schmähungen und Folterqualen irremachen. Die Verfluchten und Gebannten bewahrten der zürnenden Mutter die Treue; die einen, indem sie im stillen ihr katholisches Ideal hochhielten und dafür weiterkämpften und litten, die andern, indem sie nach wie vor den katholischen Gedanken verteidigten und verherrlichten. Tyrrell, der frühere Konvertit, kehrte nicht zu seiner anglikanischen Mutterkirche zurück, sondern blieb auch als Gebannter ein begeisterter Anhänger der römischen Kirche. Bei seinem Aufenthalt in einer süddeutschen Universitätsstadt pflegte der (den dortigen Kirchenbehörden unbekannte) Exkommunizierte täglich das Meßopfer mit der inbrünstigen Andacht eines Heiligen darzubringen[75] — ein eindrucksvolles Symbol für die innere Freiheit und den kirchlichen Gemeinschaftsgeist dieses Frommen. Als er, 48jährig, starb, verweigerte der Bischof seiner Diözese dem Toten das Segensgebet der Kirche; und ein Freund, der ein Vaterunser an seinem offenen Grabe zu sprechen wagte, verfiel ebenfalls dem Kirchenbann. Tyrrell ist zum Martyrer des Modernismus geworden, von dem die Worte gelten: *victor quia victima.*

Die Geschichte des Modernismus ist eine Kette von kirchlichen Gewalttaten — von Attentaten auf Jesus, der die Liebe gepredigt. Aber den Gipfelpunkt dieser Tragödie bildet der Glaubenseid, den die römische Kurie im Herbst 1910 von allen Priestern der Welt forderte. In ihm mußten sie die volle, innere Anerkennung des Syllabus *Lamentabili* und der Enzyklika *Pascendi* sowie einer Reihe von Sätzen, in denen deren Grundgedanken klar zusammengefaßt

[75] Die Mitteilung stammt von einem Freunde des Verfassers, der ihm ministrierte.

waren, feierlich beteuern[76] und ihr Versprechen mit der Schwurformel bekräftigen: „*Sic spondeo, sic iuro, sic me Deus adiuvet et haec sancta evangelia.*“ Von dieser Eidesformel erhoffte Rom die Scheidung der Geister, den offenen Widerspruch der Starken und die demütige Unterwerfung der Schwachen. In zahllosen Priesterherzen spielten sich furchtbare Kämpfe ab; die Wahrhaftigkeit rang mit der Liebe zur Kirche auf Leben und Tod. Und bei den allermeisten siegte die Liebe, sie schworen mit blutendem Herzen, manche mit ausdrücklichen Vorbehalten, andere mit inneren Reservationen — die kasuistische Moraltheologie, die Rom approbiert hatte, leistete auch hier gute Dienste. Die brutale Gewalt einer herzlosen Hierarchie triumphierte über Wahrheit und Gewissen. Eine große geistige Bewegung schien tot am Boden zu liegen.

Die antimodernistischen Dekrete Pius X. sind bis zum heutigen Tage in Kraft; Benedikt XV. hat ihre fortdauernde Gültigkeit ausdrücklich bestätigt. Zwar haben sie keine Aufnahme in den Codex iuris canonici gefunden, ein deutliches Anzeichen dafür, daß die römischen Kanonisten es nicht wagten, diesen Dekreten „ewige Geltung“ zuzuschreiben und es für gut hielten, sich für alle Fälle eine Hintertüre offen zu halten. Aber sämtliche kirchlichen Anordnungen, die im Gesetzeskodex nicht ausdrücklich aufgehoben oder durch neue ersetzt sind, behalten ohne weiteres ihre Gültigkeit[77]. Jeder Priesteramtskandidat muß diesen Eid vor dem Empfang der höheren Weihen ablegen, und wenn bei einem Priester der Verdacht auf modernistische Gesinnung besteht, so wird bisweilen die erneute Leistung des Eides verlangt, wie das der Fall Willbrord in Münster im Jahre 1920 bewies.

Stärker freilich als alle Gesetze, alle Bannflüche, alle Eide ist die Macht der Wahrheit. Heute beginnt der totgeglaubte Modernismus sich in verjüngter Gestalt zu erheben und — wenngleich mit großer Vorsicht und unter Abstreifung mancher früherer Mängel — seine Ideen von neuem zu verkünden. Die beiden katholischen Sonderhefte der „Tat“, herausgegeben von katholischen Laien und Theologen, sind — trotz aller Beteuerungen der Kirchlichkeit — ein neues modernistisches Programm. Die Schriften Romano Guardinis,

[76] Text bei Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, S. 426 ff.

[77] Cod. iur. can.: „Jura aliis quaesita, . . . quae . . . in usu adhuc sunt nec revocata, integra manent, nisi huius codicis canonibus expresse revocentur.“

eines der Bedeutendsten in der jüngeren deutschen Theologengeneration[78], setzen — trotz aller dogmatischen Unanfechtbarkeit — Tyrrells Gedanken fort. Dasselbe gilt von der aufsehenerregenden Antrittsrede Karl Adams, der die dogmatische Lehrkanzel des wegen Modernismus abgesetzten Wilhelm Koch in Tübingen bestiegen hat[79]. Ja, Friedrich von Hügel, Tyrrells intimer Freund, der *évêque laïque* der Modernisten, wie ihn Paul Sabatier einst genannt hat, wird heute von den englischen Jesuiten im „Tablet" und von den Dominikanern auf der Kanzel der Westminsterkathedrale als großer katholischer Denker zitiert. Alle diese Anzeichen sind nicht minder verheißungsvoll wie die liturgische Bewegung und die katholische Jugendbewegung. Aber niemand weiß, ob nicht über Nacht ein heißer Wind vom Süden her weht und die knospenden Blüten verdorren macht, ehe sie Frucht bringen. *Vestigia terrent.*

Der heutige Katholizismus birgt in seinem Schoße starke, zukunftsreiche Kräfte. Aber wer Rom kennt, der bangt und zittert um sie, wer das traurige Schicksal so vieler hoffnungsvoller Bewegungen in der katholischen Kirche in Erinnerung hat, der kann sich nicht zu großen Hoffnungen hingeben. Die große, weite, katholische Idee hat in Rom keine Schutzherrin. Aber während die römische Hierarchie — gewiß mit bewundernswertem, diplomatischem Geschick — die alte papalistisch-kurialistische Politik fortsetzt, ergreift die katholische Idee außerhalb der römischen Kirchenmauern immer weitere Kreise. Allenthalben in der Christenheit, im Osten wie im Westen und im Norden, ertönt der Sehnsuchtsruf nach der *una sancta.* Die brüderliche Liebe wird in den Herzen der Christen immer mächtiger und reißt die trennenden Schranken nieder, welche die Glaubenszwistigkeiten vergangener Jahrhunderte aufgerichtet haben. Schon vor Jahrzehnten begann die altkatholische und anglikanische Kirche Fühlung mit den Kirchen des Ostens zu suchen[80]. Im Jahre 1910 faßte die Generalversammlung der protestantischen Bischofs-

[78] Vom Geist der Liturgie, 1918, in zahlreichen Auflagen; Vom Sinn der Kirche, 1922; Universalität und Synkretismus (s. o. Vorwort).

[79] Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, Rottenburg, 1920.

[80] Vgl. Döllinger, Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, 1888; Steinwachs, Die Unionsbestrebungen im Altkatholizismus, Internationale kirchliche Zeitschrift 1911; Max Kopp, Die altkatholische Bewegung der Gegenwart, Internat. kirchl. Zeitschr. 1910—12 (auch selbständig) und zahlreiche andere Artikel dieser Zeitschrift.

kirchen Amerikas in Cincinnati den kühnen Plan einer *World Conference on Faith and Order*, einer Einigung der Christenheit auf der Basis des Inkarnationsdogmas und der bischöflichen Verfassung. In den furchtbaren Nöten des Weltkrieges drängte sich der Gedanke einer einigen Christenheit immer gebieterischer auf. Nachdem der Brudermord der christlichen Völker ein Ende gefunden hatte, machte der Einheitsgedanke rasche Fortschritte. Eine Abordnung amerikanischer Geistlicher bereiste im Frühjahr 1919 Europa und den Osten, um dieses christliche Werk zu fördern; es war *a pilgrimage towards unity*. Fast überall fanden sie freudige Aufnahme und begeisterte Zustimmung. Auf der „Präliminarkonferenz", die zu Genf im August 1920 unter der Parole *Faith and Order* stattfand, kamen Vertreter von 49 verschiedenen Nationen und 70 autonomen Kirchen zusammen[81]. Im selben Jahre richtete die anglikanische Lambeth-Konferenz an die englischen Freikirchen und überhaupt an alle christlichen Gemeinschaften einen Appell zur Wiedervereinigung auf der Basis der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, der beiden Sakramente und der apostolischen Sukzession. Das Manifest einer anglikanisch-freikirchlichen Konferenz vom Mai 1922 zeigt, wie weit bereits die Annäherung der englischen Bischofskirchen und der Freikirchen fortgeschritten ist. Neben diesen ausgesprochenen Unionsbestrebungen stehen die Föderationsbestrebungen[82], welche nur brüderliche Gemeinschaft im christlichen Glauben und in der christlichen Liebesarbeit ohne Anerkennung bestimmter Glaubenssätze und Kirchenordnungen suchen, aber diese Gemeinschaft im organisa-

---

[81] Weltkonferenz zur Erwägung von Fragen, betreffend Glaube und Kirchenordnung. Bericht der nach Europa und dem Osten entsandten Abordnung, Internat. kirchl. Zeitschr., 1919; Report of the Preliminary Meeting at Geneve, A Pilgrimage towards unity published by the Continuation Committee 1920; Weltkonferenz über Glaube und Kirchenordnung, Ein neuer Versuch, die Wiedervereinigung der Christenheit herbeizuführen. Maine U.S.A., 1920. Vgl. die schönen Schlußworte der letztgenannten Schrift, S. 15: „Über dem scheinbaren Chaos einer gespaltenen Christenheit schwebt der Heilige Geist; wenn wir uns erst seinem Willen fügen wollen, so wird die Weltkonferenz zum neuen Tag der Pfingsten, und alle Völker der Erde werden in ihren eigenen Zungen die ewige Botschaft von dem einen Herrn des Lebens und der ewigen Liebe vernehmen."

[82] Adolf Keller, Der heutige Stand der Einigungsbewegung, Neue Zürcher Zeitung, 1922, 27. und 28. Juli; A. W. Schreiber, Internationale kirchliche Einheitsbestrebungen; Leipzig 1921; Christliche Welt, 1922, Nr. 37 f.

torischen Zusammenschluß und in der Schaffung eines ökumenischen Konzils bekräftigen wollen. Für dieses Ziel setzen sich verschiedene Verbände ein: *Federal Council, Life and Work*, Freundschaftsbund der Kirchen; vor allem arbeitet in diesem Sinne der weitblickende, von apostolischem Geist erfüllte schwedische Erzbischof Söderblom, für eine evangelische Katholizität, für eine Einigung großen Stils, welche allen christlichen Gemeinschaften ihre Eigenart im Dogma und in der Verfassung beläßt und doch alle in der Einheit von Glaube, Hoffnung und Liebe aufs innigste verbindet[83].

„Es geht ein katholischer Zug durch die Welt[84]"; eine Sehnsucht nach Liebe, nach Gemeinschaft, nach Einheit hat die Christenheit

[83] Vgl. den gedankentiefen Aufsatz von Söderblom, Die Aufgabe der Kirche: internationale Freundschaft durch evangelische Katholizität, Die Eiche (Vierteljahrsschrift für Freundschaftsarbeit der Kirchen, herausg. v. F. S. Schultze) 1919 (VII 3) 129 ff.: „Soll die Katholizität in der Form der römischen Institution verwirklicht werden? Sowohl das christliche Bewußtsein der überwiegenden Mehrheit der Christen wie die Kirchengeschichte antworten so deutlich wie möglich mit einem Nein. Diejenigen Teile der Christenheit, die die geistige Freiheit gekostet haben, können diese nicht einmal für einen so hohen Preis wie die äußere institutionelle Einheit der Christenheit verkaufen. Ich stimme vollkommen mit dem englischen Laien überein, der vor einigen Jahren schrieb, daß England, Deutschland, Schweden und andere Länder sich nie wieder unter das Joch Roms begeben würden. Möge dies mit aller Schätzung und Bewunderung gesagt sein, die ich für viele Brüder und Schwestern in der römischen Kirche und für manches in der römischen Frömmigkeit empfinde!" (S. 133 f.) . . . „So bleibt nur eine evangelische Katholizität übrig, eine solche, die die einzelnen Religionsgemeinschaften mit ihren Bekenntnissen und Organisationen in Ruhe läßt, die aber der geistigen Einheit dient und sie stärkt, in der Erwägung, daß jede der christlichen Gruppen ihr besonderes Gnadengeschenk an dem gemeinsamen Glaubenserbe, ihren Beitrag zur Andacht, zu den Idealen des Lebens und der Zukunft besitzt. Eine evangelische Katholizität zwingt sich von selbst auf, wenn die Zerspaltung nicht unrettbare Schwäche verursachen soll. Einheit muß sich auch im Äußeren ausdrücken, ohne auf Gemeinsamkeit in Glaubenslehre und Kirchenleitung zu warten" (S. 134) . . . „Die ganze Christenheit braucht ein gemeinsames Sprachrohr. Sowohl von Petri Stuhl wie von anderen Teilen der Christenheit erschallen wieder und immer wieder Worte, die im Herzen eines jeden wahren Christen Widerhall finden und für ihn reden. Aber es fehlt eine gemeinsame Plattform. Was ich befürworte, ist ein *ecumenical council*, ein ökumenischer Kirchenrat, die ganze Christenheit vertretend, und so eingerichtet, daß er im

erfaßt wie nie zuvor in der Geschichte. Ein ernster Wille, die anderen christlichen Gemeinschaften zu verstehen, zu achten, zu dulden, von ihnen zu lernen hat in den christlichen Kirchen Platz gegriffen. *Communicare orbi terrarum,* das ist es, was, in Augustins Sprache ausgedrückt, die wahrhaft christlichen Geister heute suchen[84b]. Die Christenheit ist im Begriffe, das zu werden, was sie in ihren ältesten Zeiten war, eine große ἀγάπη. Aber ist nicht heute wie ehedem die römische Kirche dazu berufen, die προκαθημένη τῆς ἀγάπης zu sein, als die sie Ignatius von Antiochien um das Jahr 100 anredete? Wäre Rom die Trägerin der Katholizität, würde

Namen der Christenheit redet, abwägend, warnend, stärkend, bittend in gemeinsamen religiösen, sittlichen, sozialen Angelegenheiten der Menschheit. Seine Zusammensetzung müßte Ernennungen, die selbstverständlich sind, mit Wahlen auf breiter demokratischer Grundlage vereinen. Da man nicht darauf rechnen kann, daß sich Rom mit seiner exklusiven (sektiererischen) Abgrenzung schon in einer solchen Gemeinschaft vertreten läßt, so bleiben zwei alte christliche Ämter, die selbstverständliche Glieder im ökumenischen Kirchenrat wären, nämlich der Patriarch von Konstantinopel und der Erzbischof von Canterbury. Daneben müßten nach Maßgabe ihrer Bedeutung und ihres charakteristischen Gepräges die übrigen Teile der evangelisch-katholischen Christenheit in Amerika und Europa durch drei oder mehr gewählte Mitglieder vertreten sein . . . Dieser ökumenische Kirchenrat wäre nicht mit einer äußeren Vollmacht auszustatten, sondern hätte in dem Maße Einfluß zu gewinnen, wie er mit geistiger Autorität aufzutreten vermag. Er würde nicht *ex cathedra,* sondern aus der Tiefe des christlichen Gewissens zu reden haben. Noch vor wenigen Jahren war dieser Gedanke vielleicht ein Traum, eine Utopie. Jetzt indessen sind die Welt, die Menschen und die Menschheit viel geringer geworden, aber Gott wurde größer und das Evangelium und Christus wurden größer. Darum ist nun die Zeit gekommen, daß man an die Einheit der Christenheit glauben und entscheidende Schritte tun kann, um ihr einen Ausdruck zu verschaffen" (S. 136).

Vgl. auch die unter Söderbloms Auspizien von der Olaus-Petri-Stiftung, Upsala, herausgegebene große Schriftenserie „Kyrkans enhet" (bisher 10 Bände), wo von Vertretern der verschiedensten Kirchen (der orthodoxen östlichen, der nordischen, englischen, schottischen, ungarischen, deutschen, nordamerikanischen) das Problem der christlichen Einheit behandelt wird. Wichtig ist vor allem das feine programmatische Bändchen von Söderblom, Edvard Lehmann und K. B. Westmann, „Enig Kristenhet", Stockholm 1919.

[84] Vgl. F. v. Hügel, Essays 245: Die neueste Zeit zeigt uns, „a remarkable renaissance of catholic principles among the finest Protestant minds, often where these minds still consider themselves irreconciliably anti-Roman."

[84b] Der deutsche Protestantismus steht freilich zum größten Teil den Unions- und Föderationsbestrebungen verständnislos gegenüber.

Rom mit dem Prinzip des Universalismus Ernst machen, so müßte es sich an die Spitze dieser Einheitsbewegung stellen. Aber ach! — Rom ist nicht katholisch, Rom will keinen Liebesbund der Christenheit, Rom will nicht der Christenheit dienen, sondern über sie herrschen; der *Pontifex Romanus* will nur dem Namen nach *vicarius Christi, successor Petri* sein, in Wirklichkeit aber Nachfolger der weltbeherrschenden römischen Cäsaren und Imperatoren. Rom hat die ausgestreckten, um Einheit bittenden Hände zurückgestoßen, es hat sich geweigert, in brüderliche Aussprache mit den verschiedenen christlichen Kirchen zu treten. Benedikt XV. hat die amerikanische Abordnung von *Faith and Order* wohl sehr freundlich empfangen, aber mit aller Entschiedenheit ihre Einladung zur Teilnahme an der Weltkonferenz abgelehnt; ja, er hat allen Angehörigen der römischen Kirche die Beteiligung an solchen Unionsbestrebungen ausdrücklich verboten. In dem Schreiben, das der amerikanischen Abordnung eingehändigt wurde, spricht der Papst seinen sehnlichen Wunsch aus, es möchte eine Herde und ein Hirte sein; aber der Hirte, von dem er redet, will er selber sein[85]. Rom hat von neuem an einem entscheidenden Wendepunkt der Kirchengeschichte seine Exklusivität und Lieblosigkeit, seinen Mangel an wahrer Katholizität bekundet. Wie in der Frage des Modernismus, so offenbart sich auch in der Frage der universellen Kirchengemeinschaft die Unfähigkeit des heutigen Rom zur Verwirklichung des katholischen Ideals. Und doch hoffen hochherzige und weitblickende Katholiken auf die Realisierung dieses Ideals durch Rom, auf eine universelle Kirchengemeinschaft unter der Führung der *cathedra Petri*. Friedrich von Hügel schreibt in prophetischen Worten: „Ich für meine Person zweifle nicht daran, daß der Tag kommen wird, ja, kommen muß, daß Rom . . . wieder die ganze Christenheit einigen und leiten wird, und zwar in einer Gesinnung und mit Mitteln, die elastischer sind als die des späten Mittelalters, und besonders der nachreformatorischen Zeit[86]." In der Tat ist eine volle Universalkirche unter Ausschluß des römischen Katholizismus — dieses unendlich reichen und lebensstarken

[85] Vgl. v. Anm. 81.

[86] Essays 245. Vgl. dagegen Walter Köhler, Katholizismus, R.G.G. III, 1044: „So bitter es sein mag, ein Katholizismus ohne Kurialismus ist Chimäre, der Katholizismus ist und bleibt römischer Katholizismus; nicht übertriebene ‚Romgerechtigkeit' urteilt so, sondern historische Einsicht."

Organismus — nicht denkbar. Aber in dem Augenblick, wo der Katholizismus aus seinem universellen Prinzip die Konsequenzen zöge, müßte er imstande sein, alle christlichen Kirchen und Gemeinschaften mit sich zu verbinden, ohne sie zu unterdrücken und ohne ihner ihre religiöse, kultische und verfassungsmäßige Eigenart zu rauben (vgl. o. S. 339 f.). Der Katholizismus hat Raum für so viele dem ältesten Christentum fremdartige geistige Strömungen — und wir freuen uns darüber, daß er auch dafür Raum hat —, warum sollte er nicht auch in seiner Gemeinschaft jene dulden, die nichts anderes wollen und suchen als Christi Evangelium in seiner vollen Reinheit? Warum sollte die römische Kirche nicht in ähnlicher Weise, wie sie die orientalischen Kirchengemeinschaften (die ihren alten Kult und ihre alte Verfassung beibehalten haben und nicht in allem dem römischen Kirchenrecht unterstehen), auch die anglikanischen, die lutherischen, ja, die reformierten Kirchengemeinschaften umspannen können? Dann erst wäre die römisch-katholische Kirche Universalkirche im vollen Sinne des Wortes, wenn sie nicht nur in ihrem eigenen Innern eine unübersehbare Mannigfaltigkeit religiöser Kräfte bärge, sondern gleichzeitig die ganze Mannigfaltigkeit, die sich im Leben der anderen christlichen Konfessionen offenbart, liebend umarmte[87].

---

[87] Ohne eine Änderung der römischen Dogmen, zumal der vatikanischen, ist das freilich nicht möglich. Aber nach der alten katholischen, von Augustin vertretenen Auffassung sind auch die Bestimmungen eines ökumenischen Konzils nicht unumstößlich, sondern der Verbesserung fähig. Vgl. die von der katholischen Dogmatik unbeachteten Worte De baptism. II, 3, die zugleich den Vorrang der Schrift vor der Tradition und dem Dogma klar aussprechen: „Quis autem nesciat sanctam scripturam canonicam, tam veteris quam Novi Testamenti certis suis terminis contineri, eamque omnibus posterioribus episcoporum litteris ita proponi. ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel utrum rectum sit, quidquid in ea scriptum esse constiterit: episcoporum autem litteras quae post confirmatum canonem vel scriptae sunt vel scribuntur, et per sermonem forte sapientiorem cuiuslibet in ea re peritioris et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem doctioremque prudentiam, et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a veritate deviatum est: et ipsa concilia quae per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum conciliorum auctoritati quae fiunt ex universo orbe christiano, sine ullis ambagibus cedere: ipsaque plenaria saepe priora posterioribus emendari; cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat, et cognoscitur quod latebat?“ . . .

Es ist etwas unbeschreiblich Großes um die Katholizität des Christentums, der bewußt oder unbewußt alle christlichen Konfessionen zustreben. Kann man sich ein herrlicheres Bild der geeinten Christenheit denken als eine Universalkirche wie die römisch-katholische, umgeben von einem Kranze mannigfacher christlicher Gemeinschaften, von welchen eine jede besondere Werte, Kräfte und Charismen besitzt, die keiner anderen, auch nicht dieser Universalkirche, in gleichem Maße eigen sind, nicht in Feindschaft und Rivalität, sondern in friedlicher Zusammenarbeit und brüderlicher Liebe, verbunden im gläubigen Gebet und im geheimnisvollen Mahle des Herrn[88]? Doch dieses Bild ist zu wunderbar, zu rein, als daß es je auf dieser armen Erde volle Wirklichkeit werden könnte. Aber deshalb, weil die Empirie dem Ideal nicht gewachsen ist, hört das Ideal nicht auf, Ideal zu sein; es bleibt das Ziel unserer innigsten Sehnsucht, unserer heißesten Gebete, unserer unverdrossenen Arbeit. Wirklichkeit kann dieses Ziel erst in der Ewigkeit, im kommenden Äon werden. In diesem Leben sind alle Kirchen Stückwerk; „wenn aber kommen wird das Vollkommene, dann wird das Stückwerk aufhören" (1. Kor. 13, 11). Das wußte die älteste Christenheit besser als wir; darum war für sie die

---

[88] Vgl. Söderblom, Luthers universelle Bedeutung, Predigt in der Markuskirche in Stuttgart, 16. September 1921: „Wenn die Kirche wirklich gereinigt wird von der heimlichen oder offenkundigen Machtgier des alten Adam, der in allen Religionsgemeinschaften sich gerne verbergen und festsetzen will, und wenn dadurch ein wirkliches religiöses Verstehen zwischen evangelischer und katholischer Frömmigkeit zustande kommen kann, nicht durch ein Abschneiden dessen, was für die eine oder andere eigentümlich ist, oder durch eine *via media* zwischen beiden, sondern durch die Vollendung katholischer Mystik und evangelischer Innerlichkeit, wenn (was ein orthodoxer russischer Theologe in Upsala sagte) die Konfessionen nicht durch Eroberungen den Mittelwegen zu entgehen suchen, sondern durch Zuwachs an Glaube, Hoffnung und Liebe sich über sie erheben und miteinander umgehen in voller gegenseitiger Anerkennung, obgleich ein jeder nicht seine ihm traute geistige Heimat verläßt, sondern Gott in seiner Abteilung der Christenheit dient; wenn eine solche verstärkte und erweiterte christliche Solidarität gegen die Feinde des Evangeliums und der Seele verwirklicht werden kann, so hat die deutsche Christenheit nach meiner Meinung mehr Voraussetzungen hierfür als ein anderer Teil der Kirche . . .

Als der große deutsche Kirchenhistoriker Albert Hauck . . . Pfarrer in Bayern war, sagte ein Bauer zu ihm: „Hier auf Erden sind wir Katholiken oder Evangelische, aber im Himmel werden wir nur Christen sein." (När stunderna växla och skrida IV, Stockholm, 1921, 183 f.)

Bitte um die Einigung der Kirche eschatologische Reichgottesbitte. Wenn wir in ihren Gebetsgeist eindringen, dann werden wir befreit von aller kleinlichen Sorge und Unruhe ob der Unvollkommenheit der Kirchen. Dann beten auch wir so, wie die „Zwölfapostellehre" (Kap. 9 f.) bei der Eucharistiefeier zu beten lehrt:

„Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so möge auch deine Kirche zusammengebracht werden von den Enden der Erde in dein Reich; denn dein ist die Herrlichkeit und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit."

„Gedenke, Herr, deiner Kirche, auf daß du sie errettest von allem Bösen und vollendest in deiner Liebe, und führe sie zusammen von den vier Winden, sie, die geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast; denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit."

„Es komme die Gnade und es vergehe die Welt . . . Maranatha. Amen."

„Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid auf einerlei Hoffnung eures Berufs. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott, ein Vater unser aller, der da ist über euch allen und durch euch alle und in euch allen (Eph. 4, 4 ff.).

Dies soll sein die Ursach, so die Christen bewegen soll, daß sie über der Einigkeit des Geistes festhalten, weil sie alle miteinander sind Gliedmaße eines Leibs und teilhaftig aller geistlichen Güter; denn sie haben alle zugleich einerlei Schatz, nämlich einen Gott und Vater im Himmel, einen Herrn und Heiland, einerlei Wort, Taufe und Glauben, und Summa, einerlei Seligkeit. Weil denn solch Gut ihr aller gemein ist, daran ein jeder so viel hat als der ander, und keiner nichts mehr noch bessers erlangen kann, was kann er dann für Ursach haben, Trennung zu machen oder etwas anders zu suchen?

Und hiemit zeiget und lehret St. Paulus, was da ist die rechte christliche Kirche und wobei man sie kennen soll; nämlich, daß nicht mehr ist, denn ein einige Kirche oder Gottes Volk auf Erden, die da hat einerlei Glauben, Taufe, einerlei Bekenntnis Gottes des Vaters und Christi, und bei solchem einträchtiglich mit einander hält und bleibt. In dieser muß ein jeder sich finden lassen und derselben eingeleibt sein, wer da will selig werden und zu Gott kommen und wird außer ihr niemand selig.

Darum heißt und ist diese Einigkeit der Kirchen nicht einerlei äußerlich Regiment, Gesetz oder Satzung und Kirchenbräuche haben und halten, wie der Papst mit seinem Haufen fürgibt und alle will aus der Kirche geschlossen haben, die da nicht hierin ihm wollen gehorsam sein, sondern wo diese Einträchtigkeit des einigen Glaubens, Taufe usw. ist. Daher heißt es ein einige, heilige, *catholica* oder christliche Kirche, daß da ist einerlei reine und lautere Lehre des Evangelii und äußerlich Bekenntnis derselben an allen Orten der Welt und zu jeder Zeit, unangesehen was sonst für Ungleichheit und Unterschied des äußerlichen, leiblichen Lebens oder äußerlichen Ordnungen, Sitten und Zeremonien sind."

(Luther, Kirchenpostille 17. Sonnt. Trin., Erl. 9^2, 285 f.)

Verzeichnis der häufigeren fremdsprachlichen Termini

1. Griechische

ἀγάπη, Liebe, Liebesband
ἄγραφον, ungeschriebenes (d. h. nicht im Neuen Testament überliefertes Wort Christi)
αἵρεσις, Trennung, Wahl, Häresie
ἀκατάληπτον, Das Unbegreifliche
ἀνάμνησις, Erinnerung
ἀνιστορησία, Geschichtslosigkeit
ἄρρητον, Das Unsagbare
βασιλεία τοῦ θεοῦ, Königreich Gottes
βλασφημία Lästerung
βίος ἀγγελικός, Engelleben
γνῶσις, Erkenntnis
δεῖπνον κυριακόν, Herrenmahl
διδαχή, Lehre
δόξα, Ruhm, Herrlichkeit, Glorie
δρώμενον, (liturgische) Handlung
ἐκκλησία, Kirche
ἕνωσις, Einigung
ἐπέκεινα, jenseits, hocherhaben über
ἔρως, Liebe
εὐαγγέλιον, Evangelium
εὐσέβεια, Frömmigkeit, Gottseligkeit
εὐχαριστία, Dankgebet, Eucharistie
ζωὴ αἰώνιος, ewiges Leben
θάτερον τοῦ θείου, das Ganz-andere des Göttlichen
θεοτόκος, Gottesgebärerin
καθ' ὅλην τὴν γῆν, über die ganze Erde hin
καθολική, die allgemeine
κοινωνία, Gemeinschaft
λεγόμενον, das (liturgische) Wort
μετάνοια, Buße
μίμησις, Nachahmung
οἰκουμένη, die (ganze) bewohnte (Erde)
ὄργανον, Werkzeug
ὀργή, Zorn
παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, Führer (Lehrmeister) zu Christus
πίστις, Glaube
πνεῦμα, Geist
πνευματικός, geistlich
προκαθημένη τῆς ἀγάπης, Vorsitzende des Liebesbundes
πρωτοκαθεδρία, Vorsitz
σάρξ, Fleisch
στάσις, Stillstand
σῶμα Χριστοῦ, Leib Christi
ὕλη, Materie.

2. Lateinische usw.

Anaphora, Die Darbringung, Hauptteil, der griechischen Messe
Anathema sit, der sei verflucht
Apotropäisch, dämonenverscheuchend
Antiphon, Vorspruch der Psalmen im Chorgebet
Appropriation, Zueignung
assensio, Zustimmung
attritio, unvollkommene Reue
bonum universale, allumfassendes Gut
Canon missae, „Richtschnur", Hauptteil der Messe
caput cruentatum, Haupt voll Blut und Wunden

caritas, Liebe
casus reservati, (dem Bischof oder Papst) vorbehaltene Fälle
cathedra Petri, Stuhl Petri
Celebrans, der (das Meßopfer) feiernde Priester
Codex iuris canonici, das (seit 1917 gültige) Gesetzbuch des kirchlichen Rechts
cognitio, Erkenntnis
cohortatio, Ermahnung
communicare orbi terrarum, in Gemeinschaft stehen mit dem Erdkreis
communio sanctorum, Gemeinschaft der Heiligen
compelle intrare, nötige (sie) einzutreten
complexio oppositorum, Zusammenfassung der Gegensätze
conclusio, Schlußfolgerung
conficere, bewirken, herstellen
contemplatio, Betrachtung, Beschauung
contritio, vollkommene Reue
corpus Christi mysticum, der mystische Leib Christi
de necessitate salutis, heilsnotwendig
depositum fidei, die Hinterlage des Glaubens
deprekativ, flehend, gebetsförmig
dictamen conscientiae, Entscheidung des Gewissens
divinum officium, göttliche Pflicht. Bezeichnung des kirchlichen Stundengebets
doctor angelicus, der engelgleiche Lehrer, Thomas von Aquino; *d. ecclesiae*, Kirchenlehrer
domina, Herrin
ecclesia invisibilis, unsichtbare Kirche; *e. visibilis*, sichtbare Kirche; *e. perennis*, ewige Kirche
Ektenie, inständiges Fürbittegebet
Elevation, Erhebung (der Hostie)
ens a se, das aus sich selbst Seiende; *e. realissimum*, das wirklichste Sein
Epiklese, Anrufung (bes. des heiligen Geistes zur Verwandlung von Brot und Wein)
episcopus, episcoporum, Bischof der Bischöfe
esse, essentia, Sein
evocatio dei, Herbeirufung Gottes
examen conscientiae, Gewissenserforschung
ex cathedra, vom Lehrstuhl aus, in der Eigenschaft als unfehlbarer Lehrer der gesamten Kirche
exercitia spiritualia, geistige Übungen
ex opere operato, kraft des objektiven Vollzugs der Handlung
extra ecclesiam nulla salus, außerhalb der Kirche kein Heil
Fascinosum, das Faszinierende des Göttlichen
fides implicita, der eingeschlossene (intentionale) Glaube; *f. explicita*, der entfaltete (ausdrückliche, die Einzeldogmen umfassende) Glaube
Genuflex, Kniebeuge
gloria Dei, Gottes Ehre
gloria mundi, die Ehre der Welt
gratia sola, allein aus Gnaden
haereticus vitandus, der zu meidende Häretiker
Hierurgie, Das Bewirken, Machen des Heiligen
Ikonostase, Bilderwand in der orientalischen Kirche
Imitatio Christi, Nachfolge Christi
Immaculata conceptio, unbefleckte Empfängnis (d. h. Freiheit von der Erbsünde)
Imprimatur, kirchliche Druckerlaubnis
incantatio, Beschwörung
Index librorum prohibitorum, Verzeichnis der verbotenen Bücher
intrauterinische Taufe, Taufe im Mutterschoß
Introitus, Eingangsspruch der Messe
Invitatorium, Einladungs-, Eingangsspruch der Messe
ius divinum, göttliches Recht
Lamentationen, Klagelieder des Jeremia
latreutischer Kult, Anbetung der konsekrierten Hostie
Laudes, Lobgebete, Name einer kirchlichen Tageszeit
lex Christi, Gesetze Christi
Lustration, Reinigung
magisterium, Lehramt
magna Charta, große Urkunde

Maranatha, unser Herr, komm!
mater, Mutter; *mater dolorosa*, schmerzhafte Mutter, Maria unter dem Kreuze
mensa, Altartisch
meritum, Verdienst
militia, Kriegsdienst
missa cantata, gesungene Messe; *m. privata*, stille Einzelmesse; *m. recitata*, laut rezitierte Messe; *solemnis*, *m.* feierliches Hochamt
motiva credibilitatis, Beweggründe der Glaubwürdigkeit
mysterium crucis, Geheimnis des Kreuzes; *m. tremendum*, das Geheimnis, vor dem man erzittert
Numinosum, das Geheimnisvolle am Göttlichen
nunc aeternum, das ewige Nun
oboedientia, Gehorsam
Offertorium, Gabendarbringung bei der Messe
Officium s. divinium officium
Omnia ad maiorem Dei gloriam, alles zur höheren Ehre Gottes
opus Dei, Werk Gottes, Gottesdienst, Bezeichnung des monastischen Stundengebets
ora pro nobis, bitt für uns
papa angelico, der engelgleiche Papst
pastor angelicus, der engelgleiche Hirte; *p. bonus*, der gute Hirte
paupertas, Armut
pax, Friede, Friedenskuß
peregrina, die (in der Fremde) Pilgernde
perfectio caritatis, die Vollendung der Liebe
perfectus homo, vollkommener Mensch
philosophia perennis, die immerwährende Philosophie
plenitudo potestatis, die Fülle der Gewalt
Pontifex Romanus, der römische Papst
potestas spiritalis, temporalis, die geistliche, zeitliche Gewalt
poverello, der kleine Arme, Franz von Assisi
Porro subesse Romano pontifici, dem römischen Papst untertan sein (ist heilsnotwendig
praeambula fidei, die Vorhalle des Glaubens
praeconium paschale, Osterbotschaft
Protagonist, der erste Spieler
quaere super nos, suche über uns
radix et matrix ecclesiae, Wurzel und Mutterschoß der Kirche
ratio, Vernunft
rectores, Leiter
reformatio in capite et membris, Erneuerung an Haupt und Gliedern
regnum Christi, Reich Christi; *r. caelorum*, Himmelreich
regula prima, erste Regel; *r. veritatis*, Wahrheitsregel
resurrexit, er ist auferstanden
salve caput cruentatum, o Haupt voll Blut und Wunden, gegrüßest seist du mir
sana doctrina, gesunde Lehre
sedes apostolica, apostolischer Sitz; *s. gestatoria*, Tragsitz des Papstes
sentire cum ecclesia, mit der Kirche fühlen
servus servorum Dei, Knecht der Knechte Gottes
siccitas, Dürre
signaculum, Zeichen
silent worship, schweigender Dienst
status perfectionis, Stand der Vollkommenheit
sub gravi, unter schwerer Sünde
successio apostolica, apostolische Nachfolge (der Bischöfe)
successor Petri, Nachfolger Petri
summum bonum, höchstes Gut
summus pontifex, höchster Oberpriester
sursum corda, empor die Herzen
survival, Überrest
thesaurus supererogatorius, überschüssiger Schatz (der Verdienste Christi und der Heiligen)
Timothee, custodi depositum, Timotheus, bewahre die Hinterlage des Glaubens
Trisagion, das dreimalige Heilig
unanimis consensus patrum, die einhellige Übereinstimmung der Väter
una sancta catholica et apostolica, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche
unio mystica, mystische Vereinigung
urbs aeterna, die ewige Stadt

Ut omnes unum, daß alle eins seien
verbum incarnatum, das Fleisch gewordene Wort; *v. visibile*, das sichtbare Wort
Vere dignum et iustum est, wahrhaft würdig und recht ist es (Anfangsworte der Präfation)
viaticum, Wegzehrung
via negationis, *v. eminentiae*, Weg der Verneinung, der Steigerung; *v. purgativa*, *v. illuminativa*, *v. unitiva*, Weg der Läuterung, Erleuchtung, Einigung
vita activa, tätiges Leben; *v. aeterna*, ewiges; *v. contemplativa*, beschauliches; *v. evangelica*, evangelisches; *v. monastica*, mönchisches
votum sacramenti, Versprechung des Sakramentsempfangs

Übersetzung der fremdsprachlichen Zitate im Text

Die griechischen Zitate werden mit Seite und Zeile, die lateinischen usw. mit Seite und Anfangswort gekennzeichnet.

S. 1: (Tu es Petrus) „Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen." (Christus vincit) „Christus siegt, Christus regiert, Christus herrscht." (Ubi Petrus) „Wo Petrus, da ist die Kirche." (Non praevalebunt) „Sie werden sie nicht überwältigen." (Pugnare) „Kämpfen kann sie, doch nicht niedergekämpft werden."

S. 2: (Non vincetur) „Nicht wird besiegt werden die Kirche, nicht wird sie entwurzelt werden, noch irgendwelchen Anfechtungen erliegen, bis das Ende dieser Welt gekommen ist."

S. 7: (Res tantum) „Eine Sache wird nur soweit erkannt, wie sie geliebt wird."

S. 13, Abs. 2, Z. 13 v. u.: „Der Krieg ist der Vater aller Dinge."

S. 17: (Firma pariter) „In gleich festem Glauben bekenne ich, daß die Kirche durch den wahren geschichtlichen Christus selbst, während er bei uns weilte, unmittelbar und direkt gestiftet und auf Petrus, dem Fürsten der apostolischen Hierarchie, und seinen für alle Zeit bestimmten Nachfolger erbaut worden ist."

S. 28, Z. 8: „Dem Bösen nicht widerstehen."

S. 31, Z. 3 v. u.: „Hier ist mehr denn der Tempel."

S. 41: (Idem) „Derselbe Petrus, kurz vorher selig gepriesen, dann als Satan gescholten, in einem Moment, innerhalb weniger Worte."

S. 41, Z. 7, 13; S. 42, Z. 11: „Hebe dich weg, Satan."

S. 42: (Ipsius) „Das Sinnbild der Gesamtheit und Einheit der Kirche selbst."

S. 44, Z. 1: „Einer ist heilig, einer der Herr, Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters."

Abs. 2, Z. 1: „Der Herr Jesus Christus."

Abs. 2, Z. v. u.: „Die frohe Botschaft vom Reich predigen" — „die frohe Botschaft von Jesus Christus predigen."

S. 45: (Futura) „Die künftige Kirche wurde in allen Sprachen vorherverkündet."

S. 48; (Porro) „Dem römischen Oberpriester untertan sein, ist streng heilsnotwendig."

Z. 16: „Apostel, Presbyter, Diakone, Gemeinde."

Z. 18: „Volk" — „Klerus".

S. 50, Z. 4 v. u.: „Allen habe ich mich zum Knecht gemacht." — „Allen bin ich alles geworden".

S. 51, Z. 4: „Derselbe Gott, der da wirket alles in allen."

S. 53, Z. 10: „Dem Satan übergeben."

S. 54, Z. 6 v. u.: „Furchtbare Geheimnisse."

S. 58, Z. 11 v. u.: „Entleerung, Auferstehung, Verherrlichung."

S. 59, Z. 4 v. u.: „Das Ende des Gesetzes ist Christus."

S. 60, Z. 3: „So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung."
S. 62, Z. 10 v. u.: „Die gute Lehre."
Z. 9 v. u.: „Die gesunde Lehre."
(Superbia) „Hochmut, Unwissenheit, Neugierde."
S. 65, Z. 17 v. u.: „Die Zeit ist nahe."
Z. 16 v. u.: „Tue Buße."
S. 67: (Consummatum) „Es ist vollbracht."
(Noli) „Rühre mich nicht an!"
S. 69, Z. 6: „Von Gott ist er ausgezogen und zu Gott kehrt er zurück."
S. 70, Z. 13: „Ich bin."
S. 73, Z. 13: „Heilmittel der Unsterblichkeit, Unterpfand des Nichtsterbens."
S. 75, Z. 1: „Damit die Liebe, mit der du mich geliebet hast, in ihnen sei."
S. 82: (Oportet) „Es müssen auch Häresien sein."
S. 86, Z. 3 v. u.: „Der als Same wirkende Logos."
Z. 1 v. u.: „Lehrmeister zu Christus."
S. 87, Z. 11: „Bloßer Glaube."
Z. 13: „Kontemplative Schau."
T. 15: „Kirchlicher Kanon".
S. 88, Z. 2 f.: „Entweder — oder", „sowohl als auch".
Z. 1 v. u.: „Lehrer der Mysterien."
S. 89, Z. 1: „Die Seele, die Braut des Logos."
Z. 13: „Taten Christi."
(Extra) wie o. S. 32.
(Falsitas) „Falschheit der Lehre."
S. 90, Abs. 1, Z. 6 v. u.: „Geschöpf des Vaters" — „gleichen Wesens mit dem Vater."
S. 91: (La médiocrité) „Die Mittelmäßigkeit hat die Autorität begründet."
S. 98: (Grande) „Ein tiefes Geheimnis ist der Mensch selbst."
S. 99: (Consensio) „Übereinstimmung der Völker und Nationen."
(Virgo) „Die jungfräuliche Mutter, die unversehrt fruchtbare."
S. 99: (Quod ex) „Weil sie auf der geistigen Hälfte leuchtet, auf der fleischlichen Hälfte aber dunkel ist."
(Adjungitur) „Diese Kirche, welche jetzt eine Pilgerin ist, gesellt sich zu jener himmlischen Kirche, und es wird eine Kirche, die Gemeinde des großen Königs."
(Ecclesia) „Die katholische Kirche gibt allen die Möglichkeit, an Gottes Gnade teilzunehmen."
S. 100, Z. 3 f.; „Kinder"; „Kleinen".
(In nido) „Im Nest der Kirche flügge werden."
S. 101: (Auctoritas) „Die Autorität fordert Glauben."
(Ego vero) „Ich fürwahr würde ans Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche bewegte."
(Auctoritas) „Die Autorität fordert Glauben und bereitet den Menschen für die Vernunft vor, die Vernunft führt zur Erkenntnis."
(Credo) „Ich glaube, damit ich erkenne."
S. 102: (Credimus) „Wir glauben, damit wir erkennen."
(Ideo) „Deshalb heißen sie Sakramente, weil bei ihnen etwas anderes gesehen, etwas anderes verstanden wird"; „in sichtbarer Weise wird gefeiert, in unsichtbarer verstanden."

(Fide) „Durch Glaube, Hoffnung und Liebe muß Gott verehrt werden."
(Vita) „Unser Leben ist nichts anderes als Gottes Gnade."

S. 103: (Majestas) „Die Majestät in der Demut."
(Haec est) „Das ist die christliche Lehre — das Gebot der Demut."
(Descendite) „Steiget herab, auf daß ihr emporsteiget, und ihr sollt emporsteigen zu Gott."
(Da, quod) „Gib, was du befiehlst, und befiehl, was du willst."

S. 104: (Tenaciter) „Ich war fest an das Weib gekettet."
(Quomodo) „Wie brannte ich, mein Gott, wie brannte ich, vom Irdischen emporzufliegen zu dir!"
(Visio) „Das Schauen und Genießen des höchsten Gutes."
(Delectatio) „Die Entzückung und Liebe jenes höchsten und unwandelbaren Gutes."

S. 105: (Dulcedo) „Die glückliche und sichere Süßigkeit", „die innerste Lieblichkeit", „die geistige Wonne".
Z. 18: „Das Unaussprechliche", „Hocherhabene", „Unfaßbare", „das höchste Gut".
(Fecisti) „Für dich hast du uns geschaffen, und unser Herz bleibt unruhig, bis es ruhet in dir."

S. 108: (Spem) „Sie mischt Furcht und Hoffnung."

S. 109: (Regnum) „Himmelreich wird die gegenwärtige Kirche genannt."

S. 111: (Clemens) „Die gütige, milde, süße Jungfrau Maria."
(Commercium) „Verkehr", „Vermählung".

S. 112: (Salve) „O Haupt voll Blut und Wunden, gegrüßet seist du mir!"
(Excessus) „Entrückung des reinen Geistes zu Gott."
(Sapor) „Geschmack der Gnade", „Lieblichkeit der Liebe", „Salbung der Andacht", „Dürre".

S. 114: (Contenti) „Begnügt euch mit den von den Vätern festgesetzten Grenzen (Termini)."

S. 115: (Quae sunt) „Was über der Vernunft."
(Naturalis) „Die natürliche Vernunft dient dem Glauben."
(Lumen) „Das Licht der natürlichen Vernunft, das Licht der göttlichen Offenbarung."

S. 116: (Auctoritas) „Die Autorität der Schrift, die Autorität des römischen Papstes."
(Congregatio) „Versammlung der Gläubigen", „politische Versammlung", „Leiter", „Untergebene".
(Exercitium) „Die Übung und Disziplin, durch die man zur Vollkommenheit gelangt."

S. 117: (Lex) „Gesetz des Glaubens und der Gnade."

S. 118: (Praemium) „Lohn des ewigen Lebens."
(Caput) „Haupt der ganzen Kirche."
(In partem) „Zur Beihilfe."

S. 119: (Altior) „Höher und edler als der Wille."
(Prophetia) „Die Prophetie ist eine gewisse Erkenntnis, die dem Verstand des Propheten eingedrückt wird auf Grund einer göttlichen Offenbarung und nach Art einer gewissen Lehre."
(Perfecta) „Vollkommene Erkenntnis des Göttlichen."
(Habitus) „Der von Gott eingegossene Zustand des Glaubens."

S. 121, Z. 8 und 9 v. u.: „Das Seiende des Seienden."

(Ultima) „Die letzte und vollendete Seligkeit."
(Visio) „Die Schau des göttlichen Seins."
(Contemplatio): „Die Betrachtung des Göttlichen."

S. 122: (Satisfactio) „Genugtuung durch die Tat", „Genüge leistende Strafe".
(Illatae) „Die Wiedergutmachung des getanen Unrechts."
(Index) „Der kirchliche Richter."

S. 124: (Lauda) „Lobe, Sion, den Erlöser", „Preise, Zunge, das Geheimnis des glorreichen Fronleichnams", „Ich bete dich an, du verborgene Gottheit".

S. 125: (Tibi) „Dir unterwirft sich ganz mein Herz."

S. 126: (Omnes) „Alle Brüder seien katholisch und mögen katholisch leben und reden. Sollte aber einer in Wort oder Tat abirren vom katholischen Leben und sich nicht bessern, so soll er aus unserer Bruderschaft ganz ausgestoßen werden."

S. 127: (Ipse) „Der Allerhöchste selbst hat mir geoffenbart, daß ich leben sollte nach der Form des heiligen Evangeliums."
(Sancti) „Vornehmlich die Worte des heiligen Evangeliums gebrauchend."
(Teneamus) „Lasset uns also festhalten seine Worte, sein Leben, seine Lehre und sein heiliges Evangelium."

S. 129: (Odio) „Lasset uns hassen unsern Leib." „Der Geist des Herrn will, daß wir unser Fleisch ertöten und verachten, gering achten, verwerfen und schmähen."

S. 131: (Visio) „Beseligende Schau."
(Joculator) „Spielmann des Herrn."
(Ineffabilis) „Die unaussprechliche Schönheit."

S. 134 (Laudes) „Lob der Tugenden": „Weisheit", „Einfalt", „Armut", „Demut", „Liebe", „Gehorsam".

S. 139: (Vergine) „Jungfrau, Mutter, Tochter deines Sohnes."
(Regina) „Freu' dich, du Himmelskönigin."

S. 143: (Ecclesia) „Ewige Kirche."
Z. 9: „Überhimmlischer Ort."

S. 147: (Cum timore) „Mit Furcht und Zittern sollen sie ihr Heil wirken, in Arbeit, Almosengeben, Gebet und Opfer, in Fasten und Enthaltsamkeit."
(Cooperans) „Der Glaube wirkt zusammen mit den guten Werken."
(Quae virtus) „Diese Gnade geht den guten Werken immer voran, begleitet sie und folgt ihnen nach."
(Bene operantibus) „Denen, die gute Werke tun, ist das ewige Leben in Aussicht zu stellen, sowohl als Gnade, die den Gotteskindern durch Christus Jesus aus Barmherzigkeit versprochen ist, wie als Lohn, der auf Grund der Versprechung Gottes selber ihren guten Werken und Verdiensten getreu erstattet werden muß."

S. 148: (Nemo) „Niemand kann gerecht sein, dem nicht die Verdienste des Leidens unseres Herrn Jesu Christi mitgeteilt werden." „Es werden nie Sünden nachgelassen, noch sind solche je nachgelassen worden außer umsonst durch die göttliche Barmherzigkeit um Christi willen."
(Veritas) „Wahrheit und Disziplin."

S. 157: (Merges) „In die Tiefe wirst du sinken und wiederum emporsteigen."

S. 166: (Cum enim) „Denn wenn ich dich, meinen Gott, suche, so suche ich das ewige Leben."

S. 170: (Bibe) „Trinke die Liebe des heiligen Johannes."

S. 174: (Fulgura) „Ich breche die Blitze."

S. 180: (Per extensionem) „Durch die Ausbreitung meiner Hände und die Anrufung aller Heiligen segne euch mit allem himmlischen und irdischen Segen der allmächtige Gott, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist."

S. 183: (Semper) „Immerwährende Jungfrau, Gottesgebärerin, Miterlöserin."

Z. 4. v. u. „Anbetung" — „überschwengliche Verehrung."

S. 187: (Nominantur) „Sie werden genannt, aber nicht angerufen."

(Praesta) „Gewähre, wir bitten dich, allmächtiger Gott, daß wir auf die Fürbitte des seligen N., deines Martyrers, von allen Widerwärtigkeiten befreit werden."

S. 193: (Quoniam) „Denn er hat seinen Engeln befohlen über dir, daß sie dich behüten auf allen deinen Wegen, daß sie dich auf den Händen tragen und du deinen Fuß nicht an einen Stein stößest."

(Munera) „Geschenke, glaube mir, gewinnen der Götter und Menschen Herz."

S. 194: (Dea) „O Göttin, daß du heilen kannst, das lehren die vielen bemalten Tafeln in deinen Tempeln."

S. 197: (Om) „O Kleinod auf der Lotosblume."

S. 198: (Memento) „Gedenke, daß du sterben mußt."

S. 206, Z. 10 v. u.: „Christus ist erstanden."

S. 222: (Quandoque) „Bisweilen schläft auch der gute Homer."

S. 223: (Hoc est) „Denn dies ist mein Leib — denn dies ist der Kelch meines Blutes."

S. 224: (Profert) „Er spricht die Konsekrationsworte stille aus."

(Destincte) „Scharf betont, mit gespannter Aufmerksamkeit."

S. 225: (Si aedilis) „Wenn der Ädile auch nur bei einem Wort oder einem Opferguß einen Fehler macht, dann sind die heiligen Spiele ungültig."

S. 227: (Ego te) „Ich spreche dich los von deinen Sünden im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes."

S. 228: (Misereatur) „Es erbarme sich deiner der allmächtige Gott und nach der Vergebung deiner Sünden führe er dich zum ewigen Leben. Nachlassung, Lossprechung und Vergebung deiner Sünden gewähre dir der allmächtige und barmherzige Gott."

(Per hanc) „Durch diese heilige Ölung und durch Gottes Barmherzigkeit vergebe dir der Herr, was du gefehlt hast."

S. 229: (In modum) „Nach Art des Kreuzes."

S. 230: (Exaudi) „Erhöre uns, o Herr; wir bitten dich, erhöre uns!"

S. 239: (Qui credit) „Wer glaubt, daß der Glaube der Kirche wahr ist, der glaubt dadurch gleichsam einschließend die Einzelheiten, die im Glauben der Kirche enthalten sind."

S. 240: (Ego firmiter) „Ich umfange fest und nehme an alles und jedes, was von dem unfehlbaren Lehramt der Kirche definiert, angenommen und erklärt ist."

(Simulque) „Alles Entgegengesetzte und alle Häresien, die von der Kirche verurteilt, verworfen und mit dem Anathem belegt sind, die verurteile ich in gleicher Weise, verwerfe sie und belege sie mit dem Anathem."

S. 241: (Sententia usw.) „Eine theologisch sichere Meinung", „eine gewagte, eine irrige Meinung".

(Me etiam) „Auch unterwerfe ich mich mit der schuldigen Ehrfurcht und hafte mit ganzem Herzen an allen Verdammungen, Erklärungen und Vorschriften die in der Enzyklika ‚Pascendi' und im Dekret ‚Lamentabili' enthalten sind."

S. 242: (Credere) „Glauben müssen."

(Sacrificio) „Opfer des Glaubens."
(La chiesa) „Die Kirche ist nicht ein Glaube, sondern eine Disziplin."

S. 245: (Materia) „Schwere Sache."

S. 249: (Fornicatio) „Unzucht."
(De matrimonio) „Über die Ehe."

S. 251: (Si opinio) „Wenn eine Meinung wahrscheinlich ist, darf man ihr folgen, mag auch die widersprechende noch wahrscheinlicher sein."

S. 252: (Generatim) „Wenn wir im Vertrauen auf eine innere oder äußere Wahrscheinlichkeit, mag sie auch noch so gering sein, etwas tun, wofern nur die Grenze der Wahrscheinlichkeit nicht verlassen wird, so handeln wir im allgemeinen immer klug."
(Non licet) „Es ist nicht erlaubt, einer bloßen Meinung zu folgen, mag sie auch unter den wahrscheinlichen die meist wahrscheinliche sein."
(Inter) „Zwischen den verwickelten laxeren und strengeren Meinungen der Theologen hat er den sicheren Weg geebnet, auf dem die Seelenführer der christlichen Gläubigen mit sicherem Fuße wandeln können."

S. 253, Z. 2 v. u.: „Geistlicher Vater."

S. 258: (Dominus) „Der Herr sei in deinem Herzen und auf deinen Lippen, auf daß du würdig und richtig deine Sünden bekennest im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes."

S. 261: (Laudetur) „Gelobt sei Jesus Christus."

S. 262: (Rex) „König der furchtbaren Majestät."

S. 265: (Dictamen) „Entscheidung des Gewissens."

S. 266: (Dilige) „Liebe Gott und tu, was du willst."

S. 269: (Abusus) „Der Mißbrauch hebt den (rechten) Brauch nicht auf."
Abs. 1, Z. 5 v. u.: „So ist denn die Liebe des Gesetzes Erfüllung."
Abs. 1, Z. 4 v. u.: „Gesetz Christi."
Abs. 1, Z. 1 v. u.: „So ich doch nicht ohne Gesetz bin vor Gott, sondern bin in dem Gesetz Christi."

S. 270: (Dominus) „Der Herr muß versöhnt werden durch unsere Genugtuung."
(Operationibus) „Durch gerechte Werke geschieht Gott genug, durch Verdienste der Barmherzigkeit werden die Sünden gereinigt."

S. 272: (Per modum) „Nach Art der Fürbitte."

S. 273: (Domine Jesu) „Herr Jesu, lehre uns beten, wie du den Vater gebeten hast, daß alle eins seien."

S. 274: (Dominus) „Unser Herr Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, der dem heiligen Petrus, seinem Apostel, die Gewalt zu binden und zu lösen gegeben hat, nehme durch seine gnädige Barmherzigkeit dein Bekenntnis an und erstatte dir dein erstes Kleid zurück, das du in der Taufe empfangen hast; und ich gewähre dir kraft der Vollmacht, die mir vom apostolischen Stuhl erteilt ist, die volle Vergebung und Nachlassung aller Sünden. Im Namen usw. Durch die hochheiligen Geheimnisse der Erlösung der Menschheit erlasse dir der allmächtige Gott alle Strafen des gegenwärtigen und künftigen Lebens, öffne die Pforten des Paradieses und führe dich zu den ewigen Freuden."

S. 275: (Indulgentiarum) „Der Gebrauch der Ablässe ist dem christlichen Volk sehr heilsam."

S. 280, Z. 16: „Die, welche etwas zu sein schienen", „die, welche die Säulen zu sein schienen".
Z. 10 v. u.: „Wir unter die Heiden, sie aber unter die Beschneidung."

S. 281: (Ecclesia) „Die Kirche von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott."
Ab. 1, Z. 4 v. u.: „Die von den Aposteln oder später von andern bevollmächtigten Männern unter Zustimmung der gesamten Gemeinde Eingesetzten."

S. 282 (Scire debes) „Du sollst wissen, daß der Bischof in der Kirche besteht und die Kirche im Bischof."

S. 283 (Ut ecclesia) „Daß die Kirche sich auf die Bischöfe aufbaue und jede Handlung der Kirche durch sie geleitet werde."
(Qui dicit) „Er spricht zu den Aposteln und durch sie zu allen Vorgesetzten, die den Aposteln durch die zur Stellvertretung befähigenden Weihe nachfolgen: Wer euch höret, der höret mich, und wer mich höret, der höret den, der mich gesandt hat. Und wer euch verachtet, der verachtet mich und den, der mich gesandt hat."
(Sacerdos) „Der Priester ist Richter an Christi Statt."
(Solus iudex usw.) „Alleiniger Richter", „Mitpresbyter", „Rat", „gesamtes Volk", „Zustimmung", „Gutachten der Kleriker", „Entscheidung des Volkes".

S. 288: (Honore) „An Macht und Ehre."
(Judicari) „Er kann von einem andern nicht gerichtet werden, so wenig er selbst einen andern richten kann."

S. 291, Z. 1 v. u.: „Wahrer Zeuge der apostolischen Überlieferung."

S. 293, Abs. 2, Z. 7 f.: „Welche auch den Vorsitz führt im römischen Lande."

S. 294: (Cura) „Die Sorge für die Gesamtkirche."
(In partem) „Zur Mithilfe berufen, nicht zur Fülle der Gewalt."

S. 296: (Duo quippe) „Es sind zwei, durch welche vor allem die Welt regiert wird: die geheiligte Autorität der Oberbischöfe und die königliche Gewalt."
(Nemo) „Niemand darf über den ersten Stuhl zu Gericht sitzen."

S. 298: (Ubi) „Da Gott dem hl. Petrus vorzüglich die Gewalt gab, zu binden und zu lösen im Himmel und auf Erden, nahm er niemanden aus, entzog er nichts seiner Gewalt."
(Princeps) „Fürst über die Königreiche der Welt."

S. 299: (Pontificalis) „Päpstliche Autorität", „königliche Gewalt".
(Eius vicarius) „Sein Stellvertreter, der da als Priester nach der ewigen Ordnung Melchisedechs von Gott zum Richter über Lebende und Tote gesetzt ist."

S. 300: (Opusculum) „Büchlein gegen die Irrtümer der Griechen."

S. 302: (Magistra) „Lehrerin aller Gläubigen."

S. 304: (Ecclesia) „Die auf den Bischöfen erbaute Kirche."

S. 314: (Romani) „Er hat sich ganz dem Schutz der Macht des römischen Papstes gewidmet."
(Papa nero) „Der schwarze Papst."

S. 313: (Omnia) „Alles zur Ehre des Papstes."
Abs. 1, Z. 1 v. u.: „Die Gestalt dieser Welt vergeht."

S. 316: (Extra) „Außerhalb der Kirche kein Heil."
(Porro) „Dem römischen Papste zu unterstehen, ist absolut heilsnotwendig."

S. 319: (Tempora) „Die Zeiten ändern sich."

S. 320: (Laudabiliter) „Er hat in lobwürdiger Weise sich unterworfen."
(Apostolicae) „Die Dekrete des apostolischen Stuhles und der römischen Kongregationen hindern den freien Fortschritt der Wissenschaft."

S. 321: (Ecclesia) „Die Kirche erweist sich als feindselig gegen den Fortschritt der Naturwissenschaften und Theologie."
(Pestilentissimus) „Verpesteter Irrtum."
(Brachium) „Weltlicher Arm."
(Non occidendo) „Nicht durch Töten, sondern durch Sterben."
(Nam si) „Wenn du mit Blut, mit Folterqualen, mit Üblem die Religion verteidigen willst, wird sie nicht verteidigt, sondern befleckt und verletzt. Denn nichts ist so freiwillig wie die Religion."

S. 322: (Ad amplexandam) „Zur Annahme der katholischen Religion soll niemand gegen seinen Willen gezwungen werden."
(O benedictas) „O die gesegneten Flammen der Scheiterhaufen!"

S. 325: (Viri reprobi) „Ruchlose Männer", „Söhne der Finsternis", „pestbringende Menschen".

S. 326: (Et rationalistam) „Sie spielen abwechselnd den Rationalisten wie den Katholiken und dies in höchst heuchlerischer Weise."
(Superbia) „Hochmut", „Frechheit", „Unwissenheit", „Neugierde".
(Summa) „Höchste Böswilligkeit und Niedertracht."

S. 329: (Sanctitas) „Heiligkeit", „Heiligster Vater".
Z. 16: „Erster Sitz."

S. 332: (An papa) „Ist der Papst der Antichrist?"
(Omnino) „Völliges Nichtsein."

S. 333: (Vexilla) „Des König Banner wird entfaltet, es leuchtet das Geheimnis des Kreuzes."
(Ecce) „Siehe das Holz des Kreuzes, an dem der Welt Heil gehangen!"

S. 334 (Ministerium) „Dienst, nicht Herrschaft."

S. 335: (Fac opus) „Tu das Werk eines Evangelisten und du hast die Hirtenaufgabe erfüllt."
(Ut ecclesia) „Auf daß die Kirche Christi eine Herde unter einem höchsten Hirten sei."
(Aliud) „Etwas anderes sind die Sitze, etwas anderes die darauf Sitzenden."

S. 336: (Omnia) „Alles erneuern in Christo."

S. 337: (Quia) „Denn ich habe allzuviel gesündiget, mit Gedanken, Worten und Werken."
(Cor mundum) „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz."
(Non quia) „Nicht daß wir Herren seien über euren Glauben, sondern wir sind Gehilfen eurer Freude."
(Ego autem) „Siehe, ich bin in eurer Mitte als ein Dienender."

S. 338, Abs. 2, Z. 14 v. u.: „Der Glaube, der da wirket in der Liebe."
(Servus) „Knecht der Knechte Gottes."

S. 339: (Divisiones) „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist."
Z. 4 v. u. „Das Heilige den Heiligen."

S. 340: (Omnibus) „Allen bin ich alles geworden, auf daß ich alle rettete."
(Et fiet) „Und es wird ein Hirte sein und ein Schafstall."
(Qui maior) „Der Größte unter euch soll euer Diener sein."

S. 344, Z. 1 v. u.: „Heilige Herrschaft."
S. 345, Z. 1: „Heiliger Dienst."
S. 346: (Sic transit) „So vergeht der Ruhm dieser Welt."
S. 347: (Recta) „Die rechte Vernunft beweist die Grundlagen des Glaubens."
S. 349: (Ens a se) „Das Selbstseiende."
S. 350: (Prima) „Die erste Ursache."
S. 357: (Credo) „Ich glaube, damit ich erkenne."
Abs. 1, Z. 1 v. u.: „Jenseits von Gedanke und Denkakt."
S. 359, Z. 3 v. u.: „Durch einen Spiegel in rätselhafter Weise."
S. 360: (Sacra) „Die heilige Lehre, ein gewisser Eindruck der göttlichen Weisheit."
S. 362: (Generatio) „Zeugung", „Hervorgehen", „Hauchung".
S. 365, Abs. 1, Z. 1 v. u.: „Auf daß zunichte werde das Kreuz Christi."
(Vita) „Unser Leben ist nichts anderes als Gnade."
S. 366: (Gratia) „Die wirksame Gnade", „die hinreichende Gnade", „die unwiderstehliche Gnade".
(Sacrificium) „Das Opfer des Lobes."
S. 367: (Lex orandi) „Das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens."
S. 369, Abs. 4, Z. 1: „Weisheit dieser Welt."
S. 370: (Domine) „Herr, öffne meine Lippen und mein Mund wird dein Lob künden."
S. 372: (Aliud) „Anders, ganz anders als dies alles."
S. 376, Abs. 2, Z. 3: „Es wissen die Eingeweihten, es wissen die Mysten, es wissen die Gläubigen."
Abs. 2, Z. 6 v. u.: „Keiner der Katechumenen, keiner der Nichteingeweihten (darf anwesend sein)."
Z. 3 v. u.: „Die Türen, die Türen!"
S. 377: (Aliud) „Anders, ganz anders als dies alles."
S. 383: (Domine) „Herr, ich bin nicht würdig."
(Pax) „Friede sei mit dir."
Z. 1 v. u.: „Mystisches Drama."
S. 384: (Imitatio) „Nachahmung des Leidens Christi."
(Da nobis) „Gib uns teilhaftig zu werden seiner Gottheit, der sich gewürdigt hat, unserer Menschheit teilhaftig zu werden."
S. 385: (Ecce) „Seht das Holz des Kreuzes, daran der Welt Heil gehangen." „Kommet, lasset uns anbeten!"
(Crux) „Treues Kreuz, du einzig edler unter allen Bäumen."
S. 386: (Fulget) „Es leuchtet des Kreuzes Geheimnis."
(Lumen) „Das Licht Christi", „Gott sei Dank!"
(Et nox) „Die Nacht wird leuchten wie der Tag."
S. 395: (Sentire) „Mit der Kirche fühlen."
S. 396; (Introibo) „Ich will hintreten zum Altare des Herrn, zu Gott, der meiner Jugend Freude ist."
Abs. 2, Z. 4 ff.: „Ankunft", „kleiner Einzug", „großer Einzug".
Z. 10: „Damit wir den König des Alls empfangen, der da unsichtbar begleitet ist von den Engelscharen."
S. 397: (Ecce) „Siehe der Hohepriester, der in seinen Tagen Gott wohlgefällig war."

S. 398: (Vera) „Wahre Opferung." „In diesem göttlichen Opfer, das in der Messe vollzogen wird, ist eben derselbe Christus enthalten und wird unblutig geopfert, der einmal auf dem Altar des Kreuzes sich selbst blutig dargebracht hat."
(Huius) „Durch die Darbringung Christi gnädig gestimmt, gewährt der Herr dir Gnade und das Geschenk der Buße und läßt selbst die größten Frevel und Sünden nach."
(Reparatio usw.) „Erneuerung des Geistes", „Speise der Unsterblichkeit", „Unterpfand des ewigen Heils."

S. 399: (Remedium) „Ewiges Heilmittel."
Abs. 1, Z. 3 v. u.: „Die sinnenfälligen Heiligtümer sind Abbildungen der geistigen, eine Handleitung und ein Weg zu diesen."
(Accedit) „Es tritt das Wort zum Element und so entsteht ein Sakrament."
(Ego te) „Ich taufe dich im Namen usw."
(Consigno) „Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und bestärke dich mit dem Chrisam des Heils im Namen usw."

S. 400: (Accipe) „Empfange die Gewalt, das Opfer in der Kirche darzubringen für Lebende und Tote im Namen usw."

S. 401, Z. 9: „Komme und habe Gemeinschaft mit uns."

S. 405 (Hoc est) „Dies ist mein Leib", „dies ist der Kelch meines Blutes."
(Sacerdos): „Indem der Priester in der Person Christi redet, vollzieht er das Sakrament."
(Sacerdos id) „Der Priester ahmt das nach, was Christus getan hat."

S. 410, Z. 2: „Flucht des Einsamen zum Einsamen."
(Sursum) „Empor die Herzen."
(Orat) „Er betet einige Zeit für die, für welche er zu beten beabsichtigt"; „er hält einen Augenblick stille in der Betrachtung des heiligsten Sakraments."

S. 411, Abs. 2, Z. 3: „Lege den rechten Finger auf den Mund und sprich: Schweigen, Schweigen, Schweigen, das Symbol des unvergänglichen Gottes."
(Et inclinato) „Und er neigte das Haupt und gab den Geist auf."

S. 413, Abs. 2, Z. 4: „Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi."
Z. 7: „Vereintwerden mit dem Göttlichen."
Z. 8: „Ein Leib und ein Blut mit Christus."
Z. 10: „Teilhaftig seiner Gottheit."
Z. 12; „Himmlische Wonnen."
Z. 30 v. u.: „Himmlische Sakramente", „der ewige Genuß deiner Gottheit, den der zeitliche Empfang des Leibes und des Blutes vorher versinnbildet."

S. 414: (Ecce Agnus) „Siehe, das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt."
(Domine) „O Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird gesund meine Seele."
(Corpus) „Der Leib unseres Herrn Jesu Christi bewahre deine Seele zum ewigen Leben."
(Pax) „Friede sei mit euch."

S. 415, Abs. 1, Z. 5: „Weil es ein Brot ist, sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brote."
(Sacramentum) „Das Sakrament der Einheit der ganzen Kirche."

(Ecclesia usw.) „Die streitende Kirche", „die triumphierende Kirche", „die leidende Kirche."

S. 417, Abs. 4, Z. 3 f.: „Irdische Kirche", „himmlische Kirche."
(Invisibilis) „Das unsichtbare Band der Liebe."
(Intercessio a linca) „Fürbitte der Heiligen."
(Vinculum) „Band der Liebe."
(Sancta) „Ein heiliger und heilsamer Gedanke ist es, für die Toten zu beten, daß sie von den Sünden erlöst werden."

S. 420: (Semper) „Immer tätig, immer ruhend."

S. 421, Abs. 2, Z. 3: „Jenseits von Gedanke und Denken."

S. 432, Z. 8 v. u.: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer."
(Vidisti) „Hast du deinen Bruder gesehen, dann hast du deinen Herrn gesehen."

S. 433, Abs. 2, Z. 6 v. u.: „Hier ist mehr denn der Tempel."

S. 434, Z. 2 u. öfter wie S. 433.
(Adoro te) „Ich bete dich an, verborgene Gottheit."

S. 436, Abs. 2, Z. 8: „Unmündige", „Vollkommene", „Fleischliche", „Geistige".

S. 437, Abs. 2, Z. 1: „Das Engelsleben."

S. 438: (Religio) „Die Religion besteht darin, daß man durch sie Gott den schuldigen Dienst erweist."
(Holocaustum) „Ganzopfer, durch das jemand sich und das Seine ganz Gott darbringt."

S. 440, Z. 7: Kannst du das ganze Joch des Herrn tragen, wirst du vollkommen sein, kannst du es aber nicht, so tue, was du kannst."
Z. 13 f.: „Martyrium", „Philosophie."

S. 441: (Inprimis) „Allererst Gott den Herrn lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzer Kraft, dann den Nächsten wie sich selbst."
(Ergo his) „Hat der Mönch all diese Stufen erklommen, wird er bald zu jener Gottesliebe gelangen, welche die Furcht austreibt."
(Instrumenta) „Instrumente der geistlichen Kunst."

S. 442: (De virginibus) „Für die Jungfrauen habe ich kein Gebot, aber ich gebe einen Rat als einer, der Barmherzigkeit von Gott erlangt hat, getreu zu sein."

S. 443: (Suasum) „Rat" — „Befehl."
(Praecepta) „Gebote" — „Räte."
(Celsitudo) „Gipfel der Vollkommenheit."
(In omnibus) „In allem sollen alle der Regel folgen."
(Dominici) „Die Schule des Herrendienstes."

S. 444: (Regula) „Die Regel und das Leben dieser Brüder ist dies, zu leben in Gehorsam, in Keuschheit und ohne Eigentum."

S. 446: (Casta) „Das Keusche gefällt den Göttern."

S. 447: (Cum castae) „Wenn ihr keusch bleibet und jungfräulich, seid ihr den Engeln Gottes gleich."

S. 450: (Oboedientia) „Der Gehorsam, der den Obern erwiesen wird, wird Gott erwiesen."

S. 451: (Factus) „Er ward gehorsam bis zum Tode."
Abs. 2, Z. 6 v. u.: „In allem seid gehorsam."
(Paupertas) „Armut, Keuschheit, Gehorsam."

S. 452: (In conspectu) „Im Angesicht der Engel will ich dir Lob singen."
(Laus tibi) „Lob sei dir, o Gott, König der ewigen Glorie!"
(Nil operi) „Nichts darf dem Gottesdienst vorangestellt werden."
(Referamus) „Laßt uns unserem Schöpfer Lob singen."
Abs. 2, Z. 9 „Vernünftiges Opfer."
(Ubique) „Wir glauben, daß Gott überall gegenwärtig ist, am meisten aber wollen wir das ohne allen Zweifel glauben, wenn wir uns zum Gottesdienst erheben."
(Psallite) „Psalmodiert weise."

S. 453: (Sic stemus) „Lasset uns so beim Psalmengesang stehen, daß unser Geist mit unserer Stimme übereinstimmt."

S. 457: (Deus) „Gott, komme mir zu Hilfe."

S. 458: (Quia tunc) „Dann erst sind sie wahrhaft Mönche, wenn sie von ihrer Hände Arbeit leben, wie auch unsere Väter und die Apostel."
(Otiositas) „Die Trägheit ist die Feindin der Seele."

S. 459: (Omnia) „Alles sei allen gemeinsam und keiner bezeichne oder beanspruche etwas als sein Eigentum."
(Nullus) „Keiner folge dem, was er für sich nützlich hält, sondern lieber das, was dem andern frommt."
(Pauperes) „Die Armen erquicken, die Nackten bekleiden, die Toten bestatten, in der Not zuhilfe kommen, die Betrübten trösten."

S. 460: (Nil amori) „Nichts der Liebe Christi voranstellen."

S. 461: (Ut in omnibus) Daß in allem Gott verherrlicht werde."
Abs. 2, Z. 5: „Es gibt mancherlei Gaben."

S. 462: (Domino) „Christo dem Herrn, dem wahren König Kriegsdienst leisten."
„Nicht uns, Herr, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre."

S. 463: (Paupertas) „Armut, Demut, Liebe."
(Idiotae) „Die Einfältigen und allen Untertänigen."
(Ministri usw.) „Diener", „Knechte der anderen Brüder", „Generaldiener", „Knecht der ganzen Bruderschaft".
(Fratres) „Die Brüder sollen nichts als Eigentum erwerben, kein Haus, keinen Platz und nichts sonst."

S. 464: (Nil habentes) „Als die nichts haben und haben doch alles."
(Povertate) „Armut heißt nichts haben und nichts mehr wollen und doch alles besitzen im Geiste der Freiheit."

S. 470: (Tanta) „Eine solche Auflösung in den Klöstern."

S. 471: (Mundi) „In der Enthaltsamkeit von der Welt laßt uns ihm Ehre singen."
Abs. 2, Z. 2: „Die Nerven und Grundlagen der Kirche."

S. 473, Abs. 2, Z. 4: „Das Licht aller Menschen ist der mönchische Lebenswandel."
(Quotidianum) „Tägliches Martyrium."
(Mortem) „Den Tod täglich vor Augen haben"; „das ewige Leben mit dem ganzen geistigen Verlangen ersehnen".

S. 474: (Nihil) „Wir haben nichts anderes zu tun, als daß wir bemüht sind dem Willen Gottes zu folgen und ihm zu gefallen."
(Non est) „Es ist nicht Müßiggang für Gott frei zu sein, sondern das (wichtigste) Geschäft aller Geschäfte."

(Habitus) „Der Habit und die Tonsur haben wenig zu bedeuten, aber die Wandlung der Sitten und die volle Ertötung der Leidenschaft, das ist es, was den wahren Mönch macht."

S. 480, Abs. 2, Z. 14: „Leidenschaftslosigkeit", „Ruhe".
Z. 9 v. u.: „Göttliche Liebeshymnen."

S. 482: (Lux) „Das lebendige Licht"; „unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit".

S. 484: (Legatus) „Der Gesandte der göttlichen Liebe."

S. 485: (Itinerarium) „Weg der Seele zu Gott."

S. 489: (Luce) „Geistiges Licht, voll von Liebe."

S. 494: (Camino) „Weg zur Vollkommenheit."

S. 495: (Castillo) „Seelenburg."
(Exclamaciones) „Ausrufe der Seele zu ihrem Gott."
(Confessiones) „Bekenntnisse einer Liebenden."

S. 494: (Guida) „Geistiger Führer."

S. 499: (Ascendere) „Ein Emporsteigen von dem Tiefsten zum Höchsten, vom Äußeren zum Inneren, vom Zeitlichen zum Ewigen."
(Nolo) „Ich will nicht plötzlich der Höchste werden, sondern allmählich voran schreiten."

S. 500: (Simplificatio) „Vereinfachung, Entblößung, Ertötung, Vernichtung."

S. 501: (Quatuor) „Die vier Grade der heftigen Liebe"; „der Feuerbrand der Liebe".
Abs. 2, Z. 8 v. u.: wie o. S. 480, Z. 9 v. u.
(Revelationes) „Offenbarungen der göttlichen Liebe."

S. 502: (Sine forma) „Ohne körperliche Form, ohne bildhafte Gestalt und ohne alles geschaffene Licht."
(Oratio) „Eingegebenes Gebet."

S. 504: (Illud) „Jenes durfte man erfahren, aber keinesfalls aussprechen."
(Ego) „Ich schlafe, aber mein Herz wacht."
(Apex) „Gipfel des Geistes."

S. 505: (Heu rara) „Ach wie selten ist die Stunde und wie kurz der Augenblick!"
„Oh, hätte sie länger gedauert!"

S. 507: (Propter) „Seinetwegen, nicht ihretwegen, allein ob seinem Willen, nicht ob unserer Lust."

S. 508: (Unior) „Ich werde geeint, wenn ich gleichförmig werde."
(Cum inhaesero) „Wenn ich dir aus ganzem Herzen anhafte, wird mir nirgends Schmerz und Mühe sein und mein Leben wird lebendig sein, ganz deiner voll."

S. 510: (Quaere) „Suche über uns; wir sind nicht Gott; aber er hat uns geschaffen."
(Propter) „Wegen Gott, in Gott, zu Gott."
(En desprezo) „In der Verachtung alle geschaffenen Dinge besitzen."

S. 513, Z. 8: „Jenseits der Tätigkeit."
(Semper) „Immer tätig, immer ruhig."

S. 517: (Otiosum) wie o. S. 474.
Z. 4 v. u. „Die Flucht des Einsamen zum Einsamen."

S. 519: (Quia per) „Denn durch das Geheimnis des Fleisch gewordenen Wortes ist unserem Geistesauge das Licht deiner Klarheit aufgestrahlt, auf daß, da wir sichtbar Gott erkennen, wir durch ihn fortgerissen werden zur Liebe des Unsichtbaren."
(Per hominem) „Durch den Menschen Christus gelangst du zum Gott Christus."

S. 520: (Jesus) „Zierde der Engel, süße Melodie im Ohre, wunderbarer Honig im Munde, himmlischer Nektar im Herzen."

S. 521: (Tota) „Das ganze Leben Christi war Kreuz und Martyrium."

(Per vulnera) „Durch die Wunden der Menschheit zum Innersten der Gottheit."

S. 522: (Tuae sanctae) „Deinem heiligen Leiden unterstellt zu werden, würde ich mich freuen; laß mich, den Liebhaber des Kreuzes, an diesem Kreuz mit dir sterben, unter deinem Kreuze möge ich sterben."

S. 523: (Regia) „Der königliche Weg des Kreuzes."

S. 524: (Fulget) „Es leuchtet das Geheimnis des Kreuzes."

(Quid enim) „Was ist denn so wirksam zur Heilung der Wunden und zur Reinigung des innersten Herzens als die emsige Betrachtung von Christi Wunden?"

(Plagas tuas) „Deine roten Wunden und deine tiefen Wundmale drücke mir ein, daß ich ganz dir gleich werde, dich liebend auf alle Weise."

S. 528: (Ecce) „Siehe, du bist hier bei mir auf dem Altare gegenwärtig, mein Gott du Heiliger der Heiligen, Schöpfer der Menschen und Herr der Engel."

(Adoro te) Die Übersetzung ist in der Paraphrase enthalten.

S. 530, Z. 1: „Speise zum ewigen Leben."

S. 531: (Sancta usw.) „Das Heilige des Heiligen", „die himmlischen, hochheiligen Mysterien", „das Heilige Gottes", „die Gaben Gottes, die Gaben des heiligen Mysteriums, die himmlische Speise".

(Sanctus usw.) „Der Heilige der Heiligen, der ewige Hirte, der Heiland", „der gütigste, barmherzigste, süßeste Jesus", „der einzige Geliebte der Seele, der geliebte Gast".

(Refici) „Erquicktwerden, Gesättigtwerden, Genährtwerden mit himmlischer Speise und Trank", „heilende Wirkung", „Gereinigtwerden, Wiederhergestelltwerden, Geheiligtwerden, Befestigtwerden".

(Dulcedo) „Süßigkeit der Seele", „Schmecken der Lieblichkeit", „Berauschtwerden Sieden, Erglühen, Erfülltwerden von geistiger Freude, Zerschmelzen und Überströmen vor Liebe".

S. 532, Z. 2 f.: „Das Heilige den Heiligen"; „einer ist heilig, einer der Herr".

(Venite) „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken."

(Ecce) „Siehe, die Himmel der Himmel fassen dich nicht und du sprichst zu mir: Kommet zu mir alle."

Z. 8: „Schauer und Furcht erweckende Mysterien."

S. 533: (O ineffabilis) „O unaussprechliche Gnade, o wunderbare Würdigung, o unendliche Liebe allein dem Menschen geschenkt!"

(Panis) „Das tägliche überirdische Brot."

(Idem erat) „Es war für sie dasselbe zu leben und Christi Leib zu nehmen, es war für sie der Tod, wenn sie länger sich von diesem Sakrament fernhalten mußte."

S. 535: (Amor usw.) „Liebe zum Fleisch", „geistige Liebe".

(Imagines) „Bilder des Kreuzes oder irgendwelche andere Gleichnisse körperlicher Schwächen."

S. 536: (Quotiescunque) „Sooft du es von mir begehrst, werde ich selbst, der höchste und wahre Priester, dir beistehen und jedes der sieben Sakramente wirksamer in deiner Seele erneuern, als es irgendein Priester oder Bischof vollbringen kann."

S. 545: (Adoro) „Ich bete dich an, verborgene Gottheit."
(Pange) „Preise, Zunge, das Geheimnis des glorreichen Fronleichnams."
S. 549, Z. 2: „Gottesträger, „Christusträger".
S. 551: (Ecce) „Siehe Gottes Zelt bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen ... Ich will dem Dürstenden umsonst geben von der Quelle des Lebens".
(Sopr 'ogne) „Eine Liebe über alle Sprache, eine Güte ohne jedes Bild, ein Licht außer allem Maß strahlt wider in meinem Herzen."
S. 553: (Admitte) „Laß mich hinzu zum Geheimnis deiner Gottheit."
S. 554: (Regia) „Die königliche Straße des Kreuzes."
S. 558, Z. 7: „Sich um vielerlei kümmern."
(Pertransiit) „Er ging umher Gutes tuend."
S. 560, Z. 21: „Mit Christus, in Christus, durch Christus, zu Christus."
Z. 10: „Christus wird verkündet."
Z. 21: „Alles in allem Christus."
S. 562: (In evangelio) „Im Evangelium ist das Gottesreich Christus selbst."
Z. 14: „Der Tod des Guten wurde das Heil der Menschen."
S. 564: (Justus) „Der Gerechte aber lebt aus dem Glauben."
Z. 5: „Gib mir einen Punkt, wo ich stehe, und ich will die ganze Erde bewegen."
S. 565: (Vidisti) „Hast du deinen Bruder gesehen, so hast du deinen Herrn gesehen."
S. 568, Z. 13: „Damit Gott sei alles in allem".
S. 570: (Qui vivit) „Der da lebt und regiert, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit."
(Corpus) „Der Leib unseres Herrn Jesu Christi bewahre deine Seele zum ewigen Leben."
(Mortem) „Den Tod täglich vor Augen haben."
S. 571: (Da mihi) „Gib mir Seelen, das andere nimm weg."
Z. 11: „Machet alle Welt zu Schülern."
S. 572: (Ego) „Ich spreche dich los von deinen Sünden."
S. 573, Z. 21: „Wort vom Kreuz."
(Omne) „Jedes Gleichnis hinkt."
S. 575: (Per Dominum) „Durch unsern Herrn Jesus Christus, der mit dir lebt und regiert in der Einheit des Heiligen Geistes, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit."
S. 576: (Et Jesum) „Und nach dieser Verbannung zeige uns Jesus die gebenedeite Frucht deines Leibes Jesus."
(Via) „Weg zu Christus."
S. 577: (Ecce) „Sieh, das Holz des Kreuzes, daran der Welt Heil gehangen."
(Satisfactio) „Überfließende Genugtuung."
(Nemo) „Niemand kann gerecht sein außer der, dem die Verdienste des Leidens Christi mitgeteilt werden."
S. 578: (Sacramenta) „Die Sakramente wirken in der Kraft des Leidens Christi und das Leiden Christi wird gewissermaßen den Menschen durch die Sakramente mitgeteilt."
(Mihi autem) „Es sei aber ferne von mir, mich zu rühmen, denn allein im Kreuz unseres Herrn Jesu Christi."
(Qui ex) „Die wir auf keine unsere Handlung vertrauen", „der du siehst, daß wir von all unserer Kraft beraubt sind", „weil ohne dich nichts unsere sterbliche Schwachheit vermag".
S. 580: (Nullus) „Niemand vermag mit der Sicherheit des Glaubens zu wissen, daß er Gottes Gnade erlangt hat."

S. 587: (Quae pagina) „Welche Seite und welches Wort der göttlichen Autorität im Alten und Neuen Testament ist nicht die richtigste Norm des menschlichen Lebens?

S. 589: (Testimonium) „Zeugnis des Heiligen Geistes."
(Quem tenuit) „Welchen die heilige Mutter Kirche festhielt und festhält."
(Securus) „Sicher urteilt der Erdkreis."

S. 591: (Nescio) „Ich kenne diesen Menschen nicht."

S. 592 Z. 9: „Komm, Herr Jesu!"

S. 595, Z. 2 v. u.: „Immerwährende Jungfrau", „Jungfrau Mutter".

S. 597, Z. 4: „Die katholische und apostolische Kirche, die von einem Weltende zum andern reicht."

S. 598: (Quod ipsa) „Schon die Kraft und der Sinn des Namens erklärt, daß sie beinahe alles in universeller Weise umfaßt."

S. 600, Z. 7: „Derselbe Gott, der da wirket alles in allem."
Z. 8: „Alles ist euer."

S. 603, Z. 5: „Was ihr, ohne es zu wissen, verehrt, das verkündige ich euch."
(Vinculum) „Das hierarchische Band, das liturgische, das symbolische."

S. 605: (Veritates) „Vom Himmel gefallene Wahrheit."

S. 607: (De justificatione) „Von der Rechtfertigung", „vom Sakrament der Buße".

S. 609, Z. 3 Abs. 2: „Alles ist im Flusse"; „Immer dasselbe".

S. 610: (Gratia) „Die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vollendet sie."

S. 613, Z. 3 Abs. 2: „Unser Herz ist weit aufgetan, ihr habt nicht engen Raum in uns, so werdet denn auch ihr weit!"

S. 616, Z. 7: „Der Einsame zusammen mit dem Einsamen."

S. 618, Z. 17: „Unser Wandel ist im Himmel."

S. 619: (Ut dum) „Auf daß wir, da wir sichtbar Gott schauen, durch ihn fortgerissen werden zur Liebe des Unsichtbaren."

S. 620: (Est autem) „Es ist dem Menschen natürlich, daß er durch das Sinnenfällige zum Geistigen kommt, denn alle unsere Erkenntnis hat ihren Anfang in der Sinneswahrnehmung."
(Per sacramenta) „Durch die Sakramente, sagt man, ist die Kirche aufgebaut."

S. 624: (Ecclesia) „Die Kirche ist schon jetzt das Reich Christi und das Himmelreich."

S. 629: (A full) „Ein voller und im Gleichgewicht gehaltener Katholizismus, ein wohl verstandener und genuiner Katholizismus."

S. 630 Z. 10: „Wir haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen."
(Sub diversis) „Unter den verschiedenen Gestalten, die nur Zeichen sind, nicht Dinge, verborgen die hehren Wirklichkeiten."

S. 633: (Quod catholicus) „Der soll nicht als katholisch gelten, der nicht übereinstimmt mit der römischen Kirche."

S. 637, Z. 3 v. u.: „Die irdische Kirche ist ein Abbild der himmlischen, darum bitten wir, daß auch auf Erden Gottes Wille geschehe wie im Himmel."

S. 638: (Mea culpa) „Durch meine Schuld, meine Schuld, meine größte Schuld."

S. 639: (Oportet) „Es müssen auch Häresien sein."

S. 640: (Quicunque) „Ein jeder, der da will selig werden."

S. 645: „Die Königin, umgeben mit Pracht."

S. 652: (Sic spondeo) „So gelobe ich, so schwöre ich, so wahr mir Gott helfe und diese heiligen Evangelien."

S. 654, Z. 1: „Weltkonferenz für Glaube und Ordnung."

S. 656, Z. 8: „Die Vorsitzende des Liebesbundes."

Register

Bearbeitet von Hans Döring

I. Personen- und Autorenverzeichnis

Anmerkung: Ein * hinter einer Zahl bedeutet, daß der betreffende Name in den Anmerkungen der genannten Seite zu finden ist. — Nachträge sind nicht berücksichtigt.

Abraham 33, 70, 404, 553, 611
Achelis, W. 486*
Achtley 173*
Adam, K. XI, 287, 584*, 653
Adam, M. 609*
Adamantinus 562*
Agrippinus v. Carth. 287
Ahura Mazda 239
Albani, J. 647
Albertus, Magnus 521*
Alcuin 540
Alexander 63
Alexander VIII. 250*, 252
Alfons v. Liguori 11, 107, 149, 153, 154, 155, 246*, 247*, 252, 264, 265, 266, 267
Aloysius 171, 190, 259
Althaus, P. 540*
Ambrosius 153, 207, 357, 403 f., 407, 453 f., 481
Amos 26
Andrä, T. 599*
Andres XVI
Angela da Foligno 437, 486, 506, 539
Angelico, Fra 545
Anna, Sankt 192*, 208*
Anna v. Munzingen 488*, 515*
Andree, R. 194*
Anrich, G. 188*
Anselm v. Canterbury 101, 348, 357, 521, 540
Antonius 129, 171, 440, 466
Antonius v. Padua 187, 191 f., 197
Apollo 41, 289
Apollonia 191
Apulejus 224*, 412
Aquina, Kard. 251
Arbues, P. 322
Aristoteles 106, 109, 114, 119 f., 137, 319, 332, 348, 357, 599 ff., 609 f.
Arnavon 598*
Arndt, J. 498, 642*
Arsenius 440
Artemis 186
Atargatis 375
Athanasius 90, 96, 98, 153, 479, 605, 614, 640
Attis 375 f., 390, 399
Atzberger, L. 361*
Augustinus VII, XXIX, 11, 41 f., 46 f., 61, 76, 87, 90, 94, 97 fff., 113 f., 120 f., 125, 140ff., 146, 151, 153, 155 f., 166, 187, 287 ff., 348, 357, 365, 371 f., 375, 399, 420, 423*, 443, 447, 478, 481, 485, 489 f., 495, 498, 501, 508, 510, 513, 519, 570, 579, 584, 587, 589 f., 595*, 597 f., 601, 605, 607, 611, 613ff., 624, 629, 631, 633 f., 636 ff. 656, 658

Bacon, R. 510*
Baker, A. 495 f.
Balthasar 173
Barbara 190, 210*
Bartholomäus de Medina 251
Bartmann, B. 221*, 361
Basilius 91, 405*, 441, 444, 601
Batiffol 282*, 320
Bechmann, H. 494*, 563*
Beissel, St. 169*, 540*, 545*
Bellarmin 149, 322
Benedict v. Nursia 171, 327, 436, 438*, 441, 443* f.*, 450, 452 f., 457fff., 466 f., 470, 472, 474, 583, 587
Benedict XIII. 273
Benedict XV. 189*, 241, 305, 309, 320, 652, 657
Bergmann, W. 223*
Beringer, F. 171* f.*, 179*, 273*
Bernhard v. Clairvaux XXVI, 11, 110 ff., 132, 137, 139, 141, 153 f., 156, 185, 205, 299, 332, 334*, 336*, 438*, 474, 482, 485

489 ff., 499, 501 ff., 504 fff., 515, 517, 520, 522, 524, 530, 535, 545, 580, 633 f.
Bernhart, J. 478*, 490, 542
Bethlem 542*
Beyel XX
Bihlmeyer 488*, 503*, 507*, 510* f.*, 520* f.*, 524* f.*, 532*
Birgitta 467, 490 f., 515, 539
Bishop, W. C. 401*
Blake, W. 518
Blasius 173, 191
Blondel 355
Blundell, W. 496*
Böhme, J. 498, 518*
Böhmer, G. XIV
Böhmer, H. 126* fff., 178, 424*, 442*, 444, 458* f.*, 463* f.*, 474, 494*, 563*
Bollea, B. L. C. 485*
Bonacina 250*
Bonifatius VIII. 271*, 300 f., 341, 614
Bonaventura 137, 153, 228, 358, 464 f., 485, 489, 491, 499, 501, 530 f., 533, 629
Bossi 250*
Brandes 438*
Brandt, S. 541
Briggs XXVIII*
Brightman, F. E. 402*, 406*, 413* f.*
Buchberger 258*, 384*
Buddha 66
Bunyan, J. XXIX, 498
Bussierre 510*
Butler, Ch. 438*, 441*

Cabe, J. M. 284*
Callist v. Rom. 287
Calvin, J. V, XXIX, 13, 36, 107, 145 f., 152, 235, 311, 315, 339 f., 567 ff., 582 fff., 618, 630, 638, 641 f., 644
Capellmann, C. 223*, 246*, 250*
Carlyle XXXIII
Casel, O. 373, 379, 400, 427*
Cassian 473
Cathérine de Bar 549*
Chapman 478*
Chrysostomus 91, 153, 169*, 321, 376, 395* f. *, 403*, 406*, 530*, 532*
Cicero 225
Clarus, L. 491*, 494*
Clemens v. Al. 86 ff., 375, 383, 440, 595*, 601, 637
Clemens v. Rom 281 f., 402
Clemens VI. 330
Colenso XXVIII*
Commodian 410*
Concina 251
Constantin 336
Contenson, V. 251
Cracau, P. 396*
Cyprian 42*, 98, 108, 148, 270 f. *, 282 ff., 287 f., 292, 294, 301, 364, 384, 405, 418, 423, 443, 447, 480, 584, 613 f., 631, 633 f.
Cyrill 168 f.*, 174, 402, 404, 406, 413* f.*, 597

Dante XXVI, 11, 110, 134 ff., 149, 156, 332, 336, 465, 478, 484*, 489 f.
David, J. 487*
Delehaye, H. 188*, 212*
Dell, A. 38*
Denziger 222*, 240, 252, 261, 275, 289, 302, 316*, 319 f *, 405*, 537*
Diana 190
Diana (Kasuist) 250*
Dieterich, A. 229* f.*, 411*
Dilgskron 267*
Dindorf 637*
Dionysius Areopagita 90, 93 ff., 109, 121, 398* f., 478 fff., 485 ff., 489 ff., 493, 530, 601
Dionysius Carthusianus 490
Dionysius Corinthius 292
Dioscuros v. Alex. 294
Dobschütz, L. v. 212*
Döllinger, J. v. 155 f., 246*, 251*, 314, 635, 659
Dörfler, P. 188*
Dominicus 444, 461, 464 f., 467
Don Bosco 149, 574
Dreus, P. 400* f*, 404
Duchesne 320
Dürer 545
Duns Scotus 358, 422*, 464
Durantius, G. 491*
Durst, D. 217*

Ebner, Christ. 489, 553
Ebner, Marg. 489
Eckhart 143, 465, 486 f., 490, 515, 537
Ehelen, N. 428*
Elisabeth, St. 208*, 393, 574
Elpidius 403
Endres 125*
Esser, G. 349*, 355
Eugen III 299, 334, 336*
Eulogius 297
Eusebius 89*, 282*, 292

Felix I. 295
Fendt, L. XXXIV*, 579*, 581*
Fénélon 497
Ferri, G. 485
Fermosini 250*
Feuling, D. XV*, 263, 384*
Ficker, J. 171*
Finke, H. 488*
Firmilian 292
Fischer, L. 373
Fischer Max X
Florian 190 f
Fogazzaro, A. 326 f*, 648
Fox, G. XXIX, 494*, 498, 620
Frank, Seb. 498, 620

Franz v. Assisi XXIX, 11, 110, 125 fff., 139, 142 f., 178, 315, 337, 423, 442*, 444, 458 f., 461 fff., 470, 474, 485 f., 490 f., 510, 515, 530, 574, 581, 587, 639
Franz v. Sales 486, 496, 516, 539
Franz Xaver 149
Franz, A. 176*
Fröhlich, K. 567*, 583* f.*
Funk, Ph. XVI, 150* ff.*, 438*, 461*, 484*, 494*

Gagliardi, M. 327
Galilei 319
Gardner, E. 492*, 500*, 515*
Geiger, E. G. 646
Gertrud v. Helfta 484, 516, 536, 539, 541 f., 553*
Gelasius I. 296, 403, 408
Georg, Sankt 190
Girgensohn XVIII
Göpfert 246*
Goethe 134
Goffine, L. 588*
Goussen 403
Grabmann, M. 121*, 475*, 521*
Gratian 308 f.,
Gregor I. 11, 108 f., 153, 296 f., 336, 379, 381, 390, 400*, 423*, 471, 481 f., 570, 579, 604
Gregor VII. 298 f., 341, 471
Gregor IX. 114, 309, 318, 633
Gregor XIII. 309
Gregor XVI. 321
Gregor v. Nazianz 168*, 407*
Gregor v. Nyssa 479
Gregor v. Tours 172*
Gregoria 579
Gregorius Sinaita 480
Greith, C. 488*
Groot, G. 487
Grünewald, M. 545
Grupp, G. IX, 617*
Guardini, R. XI ff., 373* 429*, 450*, 497*, 543*, 584*, 595*, 605*, 652
Guéranger 386*
Günter, H. 212*
Gunkel, H. 77
Gury, J. P. 246*, 252*
Gutberlet 349

Hadrian I. 279, 341
Hahn-Hahn, J. 494*, 502*, 504*, 506*, 511*, 513*, 553*
Hammenstede, A. 373*
Harford, D. 492*
Harnack, A. v. XXXIII, 10, 22, 25*, 36*, 38*, 61*, 77*, 82*, 84* f.*, 88*, 100*, 107* f., 212*, 250*, 270*, 318*, 437*, 443*, 466, 471, 562*, 579*, 590, 598, 644*, 648
Hasak, O. 255, 540*
Hase, K. v. 492*, 621
Hauck, A. 659*
Headlam, A. E. 595*
Hefele 228*, 633
Hegesipp 282*
Heiler, J. 350*
Heim, K. 579*
Heimbucher 437*
Heine 194
Heinrich v. Nördlingen 489
Helena 385
Heppe, H. 496*
Hertkens, J. 546*
Herwegen, J. 373*
Hesekiel 345
Hettinger, F. 135* f*, 349*, 355, 379, 489*
Hieronymus 241, 320, 473
Hilarius 481
Hildebrand 299
Hildegard v. Bingen 483, 491, 515
Hilton, W. 491
Himerius 293
Hintze, E. 544*
Hirn, J. 546*
Hirscher, J. B. 246
Hoensbroech, P. v. 246
Hörmann, J. 92*, 423*, 438*
Hoffmann, N. 239*, 497*
Holl, K. 438*, 494*, 563*
Holtzmann 19
Homer 134, 222
Horaz 250*
Hosia 432
Hotzy, F. 540*
Hügel, F. v. 36, 54*, 142, 146*, 160, 323*, 326, 418*, 475*, 480*, 492 f., 496, 534*, 537*, 552*, 595*, 600* f.*, 603*, 612, 617* fff.*, 625* f.*, 629*, 631* f.*, 642*, 648 f., 653, 656* f.
Humboldt, W. v. 135*
Hunzinger 490*
Hus 340, 563
Hutler, M. 541*
Hymenaeus 63

Ignatius v. Antiochia 73, 281 f., 292 f., 398, 584, 656
Ignatius v. Loyola 11, 149 fff., 313, 315, 422, 444, 494, 583
Inge, W. R. 475*, 491*
Innozenz I. 293
Innozenz III. 299 f., 305
Innozenz IV. 309, 471
Innozenz XI. 252
Irenäus 84 f., 271*, 282, 291, 348, 401, 407, 439
Isis 70, 186, 375 f., 390, 412

Jacopone da Todi 393, 464 f., 480, 485, 489, 493, 501, 510, 516, 552
Jahwe 20, 30 ff., 35, 55, 70, 171*, 201, 203, 238, 322, 345, 432
Jakob 33, 404*, 553, 611
Jakob de Vitry 484*
Jakobus 284, 289*, 330
Jalâl eddin 489
Jeanne d'Arc 515
Jeremia 32, 98, 379, 390, 456
Jesaia 32, 204, 383, 391, 523, 565
Jesus 3 ff., 11 ff., 17 ff., 20 fff.—50, 52 f., 55—60, 62—71, 74—78, 89, 95, 103, 109 ff., 120 f., 126 fff., 131, 147 f., 183, 192*, 197 f., 208 f., 210, 233 ff., 248, 250, 260 f., 267 f., 270, 272 fff., 278 ff., 282, 285, 287, 292, 294, 296, 302, 312 f., 315, 317, 327—332, 334, 337, 339 f., 343, 345, 353 f., 356, 363 f., 368, 384 f., 389 f., 392, 394, 402, 404 f., 408*, 416, 418, 420, 431 fff., 436, 439 f., 442 ff., 445, 448 f., 451, 460, 463, 467, 469, 475, 487, 506, 512, 520, 523, 525 f., 529, 531, 535, 542 ff., 548, 553 ff., 557—561, 563, 565—575, 577, 581, 586, 589, 591 f., 601 f., 608, 613, 624 fff., 631, 635, 640 f., 644 ff., 651, 660
Joannes Damascenus 90, 95, 97*, 406
Joannes Scotus Eriugena 482
Jocham 495*
Johann XII. 325
Johann v. Jandun 325
Johannes 63, 65—79, 95, 98, 102, 120, 170 f., 187, 284 ff., 289* ff., 330, 334, 353, 384, 390, 449, 478, 481, 519, 559, 561, 565, 601
Johannes Climacus 473, 480
Johannes v. Kastel 521
Johannes vom Kreuz 149, 152, 154, 488, 495 f., 500, 515, 537, 539, 552
Johannes der Täufer 24, 258 f., 416, 448
Jones, R. M. 478*
Joseph 186, 190, 192*, 208*, 393 f.
Juliana v. Lüttich 485, 501, 530, 539, 547
Juliana v. Norwich 492
Justin 468*, 601

Karl d. Große 297
Karrer, O. 494*
Katharina v. Genua 36*, 407, 437, 475*, 485, 492 f., 505, 509, 515, 527, 534 f., 537, 574, 621
Katharina v. Siena 437, 492 f., 500, 514 f.
Katschthaler 226* f.*
Keller, A. 654*
Kerler, D. H. 190*
Kepha 38, 41 f., 59, 64, 72, 284 ff., 289*
Kierkegaard XXXIII
Kirsch, P. 192*
Klara, Sankt 191
Klemming, G. E. 491*
Klingemann XIX
Klopstock 135
Klug, J. 349*
Koch, A. 246*
Koch, H. 42*, 283*, 288*, 479* f.*, 648*
Koch, W. 653
Köhler, W. XXIII, 38* f.*, 643*, 657*
König, J. 488*
Koepp, W. 642*
Köstlin, A. 373
Kopp, M. 653
Kötschau 192*
Kramp, J. 386*
Krispin 190
Krebs, E. 475*, 488*, 546*, 569*, 606*, 647*
Kunze XV

Laberthonnière 355, 648
Lactanz 321, 480
Lavrigene 618
Laotse 636
Law, W. 498
Lea 109, 517
Lea, H. C. 322
Leander 250
Lechner 492, 495
Lehmann, Edv. XXXIII, 656*
Lehmann, W. 487* f.*
Lehmkuhl, A. 246*, 266
Lembert, F. A. 487*
Leo I. 108, 294 f., 297, 303, 325, 341, 604
Leo X. 272*, 336*
Leo XIII. 232*, 305, 320, 485
Leonhard 176, 187, 191
Le Roy 355
Lessing 19*, 44
Liltzmann, H. 285*
Linsemann, F. X. 246*
Lippert, P. VI, 263*, 314*
Lipsius 169
Lippi, F. 545
Lisco 130
Ljunggren, G. 579*
Lochner, H. W. 489*
Lochner, St. 545
Lommatzsch 89*, 192*
Loofs, F. 407*
Loisy, A. 648*
Loyson, H. 472*
Lucia, Sankt 191
Lucie, Christine 437, 497, 500

Lucius 188*, 193*
Ludwig d. Bayer 330
De Lugo 612
Lukas 41, 82, 190, 245, 285 f., 390, 562
Luther, M. XXIX, XXXIII, 2 f., 13, 36, 75, 94, 107, 115, 120, 145 f., 188, 198, 235, 241, 270, 315, 331, 336*, 339 f., 369, 469 f., 490, 494*, 551, 556, 563, 565 ff., 568 f., 578 ff., 584, 586 ff., 607, 630, 636, 638, 641 f., 644, 658* f.*

Mabillon, J. 250*
Mac Cabe 295*, 297* ff.*
Madame Guyon 437, 486, 497, 516
Maeterlinck, M. 487*
Magdalena 190
Maistre De 332
Makarius 444, 479
Malachia 334
Marabotto, C. 492*, 537
Marcion 25*, 59, 61*, 77*, 82* ff., 145, 350, 562, 639, 644*
Maria 127*, 133, 138 f., 148, 153 f., 173, 183 ff., 190, 192, 196 f., 200, 202, 204 f., 207 ff.*, 211, 226, 240 f., 258 f., 260, 273, 364 f.*, 387, 392 f., 416 f., 455 f., 543, 607
Maria v. Oignies 484, 515, 530, 533
Marin 460*
Markus 41, 290, 390
Marsilius 325*
Matthäus 40 ff., 63, 65, 235, 270, 285, 287, 290, 384, 390, 439, 600
Mausbach, A. 246*, 349*, 355
Maximus, Conf. 480
Mayer-Pfannholz XIII
Mechthild v. Hackeborn 484*, 520, 530
Mechthild v. Magdeburg 183 f.*, 484, 489, 501, 512, 516, 520
Melanchthon XXXIII
Mercier 649
Meyenberg 246*
Micha 32
Michael 171, 190, 231 f., 416, 418
Michelitsch 325* f.*, 605*, 650*
Milton 135
Mithras 375, 399, 411
Mirbt, C. 17*, 155*, 226* f.*, 240* f.*, 252, 271* f.*, 282*, 284*, 287*, 293*ff.*, 299* ff.*, 302*, 309*, 313*, 317*, 319*, 321* f.*, 325*, 331*, 356*, 394*, 633*, 652*
Möhler, J. 438*, 557*, 595*, 604*, 608*, 619*, 624*, 631, 633
Mohlberg, K. 427*
Molinos, M. 496 f.
Monika 193
Montalembert 438*, 457, 471
More, G. 475*, 495* f.*, 501
Morel 184*, 512*
Morus, Th. 495
Moses 28, 30, 32, 70, 102, 187*, 227, 238, 532
Müller, A. V. 317*
Müller, M. 621*
Muhammed 238, 599*
Murillo 545

Nepomuk 191
Newman 149, 332, 542, 606
Nikolaus I. 297 f., 304*, 341, 488
Nikolaus Cabasilas 480
Nörregaard, J. 481 *
Origenes 11, 61, 66 f., 76, 86 fff., 94, 98 f., 110, 141, 149, 156, 192, 287, 375, 438, 440, 478, 601, 605
Otto, R. XXXIII, 175*, 409, 436, 532
Ottilia, Sankt 191
Ovid 193, 250*

Pachtler 384
Pachomius 444
Palladius 196*
Paul III 313, 328*
Paul IV 331
Paulinus v. Nola 5
Paulus, Abt 196*
Paulus 11, 35, 39, 41 f., 49—64, 66, 68, 71, 78 ff., 82, 98, 115, 120, 156, 187, 234, 258 f., 269, 280 f., 284 f., 288 f.*, 290 f., 309, 331, 341, 353, 368 f., 403, 416 f., 420, 439, 442 f., 448 f., 451, 478, 481, 497, 502, 521, 530, 535, 559 fff., 566, 569, 573, 575, 578, 584, 589, 600, 603, 613, 622, 624, 628, 630, 639 f.
Pelagius 607
Peter v. Milano 190
Petrus 1 f., 10, 17, 39 fff., 46 f., 49, 59, 64, 72, 111, 140, 156, 169*, 189*, 191, 234, 258 f., 272, 274, 283 ff., 286 ff., 289 ff., 292—302, 304, 307, 309, 322 f., 324 f., 327, 331, 333, 336 f., 338 f., 340 f., 346, 356, 354, 385, 565, 608, 655, 657
Petrus von Alcantara 494
Pfaff 401*
Pfister 169
Philo 26, 67, 76, 86, 89, 600 f.
Pius IV. 302
Pius V. 331
Pius VI. 304*

Pius IX. 148, 154 f., 192*, 252, 302 f., 316, 322, 607
Pius X. 22*, 305, 307*, 309, 325, 336, 427, 549, 650, 652
Pius a Langenio 322*
Plato 56, 58, 68 f., 86, 98 f., 105, 114, 121, 332, 357, 480 ff., 501, 599 f., 610, 637
Platz, H. 373
Plotin 58, 98, 105 f., 121, 141 f., 421, 479, 481
Pohl, M. 487*
Pohle, J. 361*, 366*
Pohlmann, J. 609*
Pontius 250*
Porphyrius 89
Preger, W. 538*
Proklus 479
Prudentius 174*
Pseudo - Anastasius 97*
Pseudo - Cyrill 318
Pseudo - Isidor 317
Puecher-Passavalli, L. 323

Raffael 545
Raible, F. 546
Raimund v. Capua 492
Ratte, F. 492*
Ratzinger 574
Reimarus, S. 19 ff.
Reinhold, G. 349
Renz, F. S. 366*
Reusch 246*, 251*, 633*
Richard v. St. Victor 137, 482 f., 489, 491, 501
Ries, J. 482
Ritschl, A. 21
Rolle, R. 437, 491, 501
Rochus, Sankt 191
Roothaan 494
Rosa de Lima 510
Rosegger, P. 183, 194* f*, 202*, 204*
Rost, H. 657*
Roth, F. W. 488*
Rothes, W. 545*
Ruysbroeck 437, 487, 514, 516

Sabatier, A. 125, 130*, 653
Sabazios 375, 399
Sailer, J. M. 246*, 542*
Sañchez 250
Savonarola 36, 523, 542, 585
Schanz, P. 348* f.*, 355
Schaumkell, E. 192*
Scheeben 361*
Scheler, M 647
Schell, H. 222, 349*, 355, 358, 361*, 364*, 370, 580*, 609
Schermann, Th. 402
Schleiermacher 241
Schlüter 485*
Schmidlin 571*
Schmidt, Philipp 130*
Schmitt, T. 415*, 622*
Schneider, F. 544*
Schnitzer, J. 38*, 523*, 648*, 651
Schott, A. 373*, 427
Schreiber, A. W. 654*
Schröder, K. 488*, 496
Schweitzer, A. 18 ff., 625
Scully, V. 487*
Sebastian 190
Seeberg, R. 94, 101*, 106*, 120*, 122*, 142*, 146*, 148*, 228*, 258*, 314*, 401*
Seeböck, Ph. 494*
Seitz, A. 349*
Semeria 648
Seppelt, F. X. 282*
Serapion 402
Serapis 375
Sergardi, L. 250*
Seuse 143, 152, 154, 465 488, 490, 501, 503, 507, 509 ff., 516, 519, 521 ff. 525, 531 f.*, 542, 545
Simon, Richard XXVIII
Sinnichius 252
Siricius 293
Sleidan XX
Smend, R. 373*
Smith, Robertson XXVIII*
Söderblom, N. VI, XXI, 21, 563*, 591*, 611*, 648, 650*, 655 f., 659*
Sophokles 135
Sokrates 91
Soter 292
Sozin 641
Sozomenus 196*
Specht 361*
Staudenmaier, F. A. 349*, 355, 386*
Stephanus v. Rom 293 f.
Stephan V. 297
Stiefenhofer, D. 230*
Stiglmayr, J. 479*
Stock, S. 172
Stoffels, J. 479*
Storck 485*, 495
Strauch, Ph. 489*, 553*
Stückelberg 212*
Sturm 401*
Sudhaus 224*
Sweeny, A. 496*
Swete, H. B. 282*
Sylvester 296, 317
Symeon d. neue Theol. 480, 489, 501, 516, 530

Tagore, R. 613*
Tauler 143, 407, 465, 487, 490, 515
Taxil, L. 232
Teresa di Jesu 149, 488, 498, 501 f., 504 ff., 511*, 513* ff., 519*, 539, 553*, 563
Tersteegen, H. 498, 518
Tertullian 84 f., 174, 242, 281, 283, 287, 290, 293, 348, 375, 418, 423*, 432, 443, 480, 562, 601, 611, 620
Textor, M. 307*

Thaddäus 191
Thalhofer, V. 550*
Theodor v. Studion 471*
Thérèse de l'enfant Jésus 497
Thiers, J. B. 546*
Thode, H. 125, 544
Thomas v. Aquino XXXII, 11, 61, 87, 90, 94, 97, 110, 112—124, 134 fff., 140 bis 146, 149, 152 f. 155 f., 187, 226*, 239, 332, 348, 357 fff., 363, 366, 380*, 392, 405*, 415, 419*, 438, 441 ff., 444, 447, 450, 460, 465, 478, 486, 489 f., 498, 530 f., 547, 575 fff., 584, 587, 589, 601, 605, 607, 620* f., 623, 629* f., 633 f., 645
Thomas v. Celano 128*, 130* f.*
Thomas a Kempis 143, 407, 470, 487, 490, 501, 507, 514, 527, 531, 535, 535
Tibull 194
Tikkanen, J. J. 545*
Tilestone, M. 542*
Tröltsch, E. XXIII, 567*, 574*
Turner, C. H. 282*
Tyrreli, G. XXXII, 21, 326, 492*, 572*, 595 f., 598, 602, 616, 622*, 624, 629*, 634, 636, 648 f., 651, 653

Uhlhorn 574*
Underhill, E. 475* fff.*, 480*, 482* f.*, 485* ff.*, 490* ff*, 494* f., 497*, 499*, 508, 513*, 516, 518* ff.*, 526, 538*, 552
Urban VIII. 314, 325, 612
Usener, H. 229*

Valentinian III. 294
Vergil 134, 136 f.
Verkade, W. 647
Vetter, F. 487* f.*
Viktor v. Rom 292
Villani 267
Vinzenz v. Lerinum 596*, 598, 609* f., 617
Vinzenz v. Paolo 149, 467, 574
Virgilio, G. 135*

Warrack, G. 492*
Watterich 401*, 408*
Weinel, H. 20*
Weiß, J. 20
Wendelin, Sankt 191
Wernle, P. XXXIII, 78*, 126, 268*
Wesselach 252
Westmann, K. B. 490*, 656*
Wetter, G. P. 400* f.*
Wicliff 340, 563
Widmann 314*
Wieland, C. 366*
Will, R. 563*
Wilms, P. H. 488*
Windstoßer, D. 483*
Wittig, J. 334, 628*
Wobbermin, G. 402*
Woerner, R. 268*
Wolff, E. 595*
Wrede 21
Wunderle IX

Yâjñavalkya 121

Zahn, J. 475*
Zarathustra 238
Zezschwitz, G. v. VI, 374*, 579*, 647
Ziegler, Th. 620*
Zöckler 192*, 196*, 437*
Zöpf, L. 489*
Zwingli, N. 641

II. Sachverzeichnis

Abendmahl 49, 54 f., 72 f., 375, 404 f., 431, 532 s. a. s. „Eucharistie"
Aberglaube 220
Ablaß 123, 147, 150, 270 ff., 506
Ablaßkongregation 274
Absolutheit 34, 166
Absolution 120, 122, 148, 217, 227 f., 258, 260, 264, 271, 414, 512
Abt 450, 462 f.
Advent 204, 335, 381 f., 388
Affektertötung 500
Ägyptische Einflüsse 418
Aktivität, Mystische 512 ff.
Aktivitätsreligion 109
Alexandrinische Theologie 85 ff., 479
Allegorie 67, 89
Alleluja 396
Allerheiligen 211, 394
Allerseelenrosenkranz 198 f., 212
Alphabetzauber 230
Altkatholizismus 429
Altar 380, 385, 428
Amor dei s. v. „Liebe"
Amulett 171
Anachoretentum 443
Anamnese 283, 387, 400 f.
Anbetung, Ewige 549
Andachten, Kirchliche 196, 205, 207 f., 422, 531, 542
Antichrist 327 ff.
Antiphon 387 f.

Antimodernisteneid 17, 240 f., 319, 355 f.
Apologeten 85 f.
Apologetik 313, 347 ff., 432
Apostelkirchen 290 f., 343 f.
Arbeitswertung, Kath. 451, 458 ff., 568
Archaismus 377 f.
Aristotelismus 106, 109, 114, 119, 223, 318, 332, 348, 357
Arkandisziplin 376
Armutsideal 128 f., 443 ff., 463, 469, 500
Aschermittwoch 205, 389
Askese 26, 56 f., 82, 92, 104 f., 129, 150, 195, 245, 435 ff., 490, 499 f., 510
attritio s. v. Reue
Auferstehungsglaube 44 f., 47, 68, 353
Augustinismus 106 f., 108, 114
Autorität 30, 39, 62, 64, 72, 82 f., 89, 91, 93, 96, 100 f., 111, 114, 116, 126, 139, 154, 238 ff., 266, 279, 294, 329, 341 f., 356, 479, 590, 603
Ave Maria 196, 273, 576

Barock 380
Baseler Konzil 491
Basilika 380
Beichte 247, 253 ff., 263, 348, 464, 572
Benediktiner 374 f., 395, 436, 452 ff., 461 ff., 472, 530, 583
Benediktion 168, 176, 224, 381
Bergpredigt 238, 568
Bettelorden 445, 462 ff.
Bibelglaube 103, 105, 116, 562, 586
Bibelkommission, Römische 241, 314, 320
Bibelkritik 320, 352
Bischofsamt 180, 281 ff., 301, 310, 343 f., 397
Bitt-Tage 207, 382
Blasiussegen 173
Buddhismus 350, 378, 476, 599
Bußbücher 247
Bußpredigt 22 f., 389
Bußsakrament 108, 122, 227 f., 253 ff., 270, 572, 588

Calvinismus 315, 567 f., 582 ff.
Caritas, s. v. Liebesarbeit
Christnacht 204 f., 381, 388 f.
Christusdogma 53, 66, 73, 90, 95, 103, 120, 352 ff., 363 f., 535, 539 ff.
Christusmystik 20, 71 f., 111, 132, 485, 519 ff., 535, 576
Christusverehrung 182, 354, 535
Codex juris canonici 284, 296, 305, 309 ff., 322, 328
conceptio immaculata 148, 303, 392 f., 607
confessio 258 f., 382, 414, 416, 455
consensus patrum 589
consilia evangelica 116, 442 ff., 500, 575
Constitutum Sylvestri 296, 317
corpus mysticum, s. v. Gemeinschaft, Mystische
Crucifixus 183

Dämonen 440, 446, 571
Dekalog im Kath. 243, 255
Dekretalien, Päpstl. 308 f., 324
Demut 103, 111, 202, 324 f., 329, 342
depositum fidei 63, 291, 324, 557, 606
deus absconditus 519, 547
Diplomatie, Päpstliche 308
Dogma 47, 53, 62, 74, 89 f., 96, 105, 114, 116, 147, 164, 240, 605 f., 608
Dogmatik 357 ff., 479
Dogmengeschichte 606
Dominikaner 464 ff., 486 ff., 492, 530
Doppeltes Christentum 88, 116, 436
„Dritter Orden" 172, 464
Dualismus 45, 56, 65, 68, 82

ecclesia invisibilis 73, 99, 278
Ehe 245, 442, 449 f., 500
Eigentumswertung 245 f., 256 f., 328, 444 f.
Einsamkeit, Kultische 410, 476, 511
Ekstase 57, 93, 105, 111, 142, 144, 502 f., 505, 535
Engelamt s. v. Rorate-Amt
Engelglaube 93, 363, 438, 440, 452, 468
Epiklese 223, 225, 401 ff.
Epiphania 205, 389
Episkopalverfassung s. v. Bischofsamt
Erbauungsliteratur, Kathol. 488, 490 f., 494 ff., 504, 531, 539, 541
Erbsündenlehre 363
Erlösungsglaube 81 f., 90
Eschatologie 19 f., 45, 50, 65, 70, 366 f., 392, 418 432 f., 448, 566, 570
Esoterismus 376, 409
Ethik 253 ff.
Eucharistie 117, 133, 366, 376, 379, 383, 385, 397 f., 400 ff., 411, 419, 421, 424, 428, 430, 520 ff., 576, 581, 604

Euchologien 540
Eudämonismus 165 f., 202
Evangelium 18, 21 f., 28, 35, 37, 40, 60, 74 f., 81 f., 94 ff., 101 f., 109, 111, 115, 120 f., 123, 128, 146 f., 151, 155, 248, 268, 327 ff., 368, 431, 436, 439, 443, 445, 448 f., 451, 460, 463, 474, 478, 516 f., 553 ff., 601 ff.
Ewigkeitsglaube 70, 570 ff.
„examen conscientiae" 259
Exerzitien 313, 315, 442, 494, 541
Exklusivität 33, 47, 48, 89, 103, 110
Exkommunikation 52 f., 140, 179, 254, 293, 295, 298, 330, 585
Exorzismus 169, 174, 231 ff., 571

Familie 447
Fasten 28, 257, 382, 389, 500
Fegfeuer 140, 178, 211, 217, 259, 271 f., 367, 419, 493
Feste 203 ff., 386 ff.
fides implicita 239
fides explicita 239 f.
filles de la charité siehe v. Vinzentinerinnen
Firmung 383, 399
Franziskaner 462 ff., 485, 530
Frauenmystik 483 ff., 488 ff., 492 f., 520, 530, 535
Freimaurerei 255
Frömmigkeit, aristokratische 462
Fronleichnam 124, 208, 392, 485, 547
Fruchtbarkeitsriten 170, 176, 229 f.
Fürbitte 417, 452, 511, 573
Furcht i. d. Rel. 261 ff.

Gallikanismus 310, 404
Gebet 124, 195 ff., 199, 275, 368, 387 f., 394, 410 f., 417, 420, 429, 433, 440, 451 ff., 491, 494, 497, 502, 511, 531, 570, 572, 576, 578 f., 583, 587, 604
Gebetbücher 540 ff.
Gebetsformel 127, 195 ff., 260, 273, 410
Gebetsgestus 200, 229, 381 f., 395
Gehorsam 130, 150, 238 ff., 242, 312 f., 354, 441, 444, 450 ff., 466, 469, 500
Gelübde 201
Gemeinschaft, Mystische 415, 421 f., 510 f., 578, 584
Gemeindegottesdienst 424 f., 526
Generalbeichte 264
Genuflex 381, 383, 389, 395, 412 f.
Geschlechtsaskese 104, 130, 445 ff., 472, 500
Gesetzesreligion 25 f., 28 f., 43, 59, 64, 96, 101, 103, 108, 117, 123, 127, 147, 150, 154, 237 ff., 243, 246 ff., 253, 356, 476, 563 ff., 607
Gewissensfreiheit 321
Glaube 17, 62, 69, 85, 87, 102, 114, 117, 136, 145, 239 ff., 348, 564, 607
Glaubensbekenntnis 605
Glaubensquellen 362
Glaubenszweifel 242 f., 259
Glocken 174, 381 f., 390, 412, 424
Gloria dei 146, 152, 315, 322, 567 f., 582 ff., 586
Gloria in excelsis 388 ff., 427
Gnade 81 f., 102 f., 115, 119, 137, 147, 261, 263, 271, 365 f., 421, 579, 607
Gnadenbilder 189 f.
Gnosis, Mystische 57, 71, 87 f., 92, 104 f., 121, 135, 141, 357, 477, 481, 502, 510
Gnostizismus 79 ff., 82, 362, 375, 441
Gottesbeweis 115, 349 f.
Gottesdienst s. Kult, Liturgie, Mysterienliturgie
Gottesfreunde 487
Gottesgeburt, Mystische 487
Gottesgenuß, Mystischer 507
Gottesschau s. v. Gnosis, Mystische, Kontemplation
Gottessohn 17 f., 353 f.
Gottesverehrung 182, 448
Gotik 380
Gottverlassenheit 506 f.
Graduale 387, 390
Gregorianischer Choral s. v. Kultgesang
Gründonnerstag 385

Häresie 59, 63, 82, 84, 90, 140, 282, 325, 465, 537, 562 ff., 609
„Heilige", Das 165, 167, 181, 203, 209, 213, 215, 218 f., 350, 379 f., 391, 397, 406, 409 f., 503, 532
Heiligenlegende 215, 540
Heiligenkult 108, 147, 150, 186 ff., 259, 382, 393 f., 416 ff., 441
Heilsgeschichte 58, 67, 70, 82, 84 f., 88 f., 120, 362 f., 373, 487, 524, 526, 577 f.
Heilsglaube 509, 580
Heilsweg 51, 58, 69, 87 ff., 93, 138, 141, 154, 435 f., 479 f., 486, 495, 499, 525
Heliozentrismus 319
Hellenismus 53, 74, 94 f.,

137, 188, 375 ff., 443, 446, 449
Herz-Jesu-Kult 110, 197, 208, 210, 259, 273, 520, 544
Hesychiastentum 480
Heteronomie 244, 265
Hexenverfolgung 321
Hierarchie 47 f., 64, 89, 91, 93, 108, 110, 116, 118, 140, 151, 154, 276, 278 ff., 323, 335, 344, 354, 397, 466, 471, 479, 487, 517, 585, 601 f.
Hieronymusenzyklika 320
Himmelfahrt 207, 391
Himmelsvorstellung 218
Hochamt 381, 396, 425
Hochfrömmigkeit 91, 91 ff., 140, 143, 221, 236, 334 ff., 450, 424, 436, 445, 539 ff.
Hohelied-Mystik 482
Hölle 216, 244, 367
Hymnendichtung 124, 139, 388, 391 ff., 453 ff., 480, 486, 501, 522, 525, 528 f., 547

Ikonostase 380
Imitatio Christi 451, 466, 525, 531
Immanenz 355, 477
Index librorum prohibitorum 243, 249, 320
Individualismus 422, 424, 429, 437, 570, 584
Inkarnation 74, 384, 388 f., 519
Inquisition 321 f., 465
Inspiration 320, 352
Introitus 387, 390
Invitatorium 387 f., 390, 393
Inzensation 381, 395, 397
Irrationalität 111, 115, 119, 165, 355, 361, 368 ff., 374
Islam 599

Jansenismus 156, 314
Jenseitsvorstellungen 216 ff.
Jesuitismus 154, 247, 251, 311 ff., 317, 422, 466 f., 583
Jesusbild 18 ff.
Jesuskind-Kult 109
Johannes-Apokalypse 65, 449
Johannes-Evangelium 20, 66 ff., 389
Jubiläumsablaß 301
Judenchristentum 270, 285
Judentum 25, 445 f.

Kanon 83 f., 387, 402 ff., 428
Kapuziner 464
Kardinalskollegium 306, 344
Karfreitag 206, 382, 385, 390
Karsamstag 206, 386
Karwoche 379, 384 ff., 390
Kasuistik 25, 154, 246 ff., 262 f., 268, 430
Katechumenen 376
Katharsis 499, 508, 523
Katholikentag 312
Katholizismus 46, 49, 61 ff., 76 f., 80, 86 f., 92, 97 f., 100, 106, 109 f., 113, 126, 312, 317, 323, 342, 344, 595 ff., 607 ff.
Katholizität 133, 135, 149
Kerzen 150, 168, 173, 360, 381, 385 f.
Ketzertaufstreit 292 f.
Keuschheit 245, 256, 444, 469
Kirche 17 f., 33, 36, 50, 63 72 f., 89, 97 ff., 106, 149 f., 517 ff., 566, 570, 585, 597
Kirchenbuße 254, 259, 271
Kirchenfarben 204, 382, 387
Kirchengehorsam 42, 87, 101, 114, 118, 126 f., 139 f.
Kirchenglaube 111, 152 f., 239 ff., 316
Kirchenjahr 202 ff., 386 ff., 419 f., 456 f., 577
Kirchenrecht 101, 108, 110, 118, 122, 254, 276 ff., 308, 318, 343, 430, 607
Kirchenstiftung 17 f., 24 f., 34, 43, 52, 59, 81, 84, 96, 120, 278, 288, 354, 432, 608
Kollekte 387, 454
Kommunion 264, 266, 383, 385, 413 ff., 422, 424 f., 428, 505, 526, 529 ff., 536, 542
Komplet 387, 455 f.
Konsekration 223, 383, 411 ff., 416, 428
Konsekrationsformel 399 ff.
Kontemplation 104, 109 f., 121, 131, 391, 410, 437, 457, 466 f., 474, 477, 486, 494 ff., 502, 521 ff., 528 f., 543
Kosmologie 65, 68, 80, 120
Konvertiten 8, 314, 374
Konzil 301 f., 304, 658
Kreuzpartikel 169, 171
Kreuzestheologie 577
Kreuzverehrung 385
Kreuzwegand. 205, 522 f., 542 f.
Kreuzzeichen 174 f., 229 f., 383
Kult 49, 109, 203 ff., 221 ff., 438, 478 f., 487, 604 f.
Kultdrama 383, 390, 394 f., 398, 432, 525
Kultgesang 379, 385, 387, 397
Kultgewandung 377, 397
Kultlegende 213 f.
Kultmystik 95, 414 f
Kultmythus 401
Kultraum 380, 433
Kultspiel 395
Kultsprache 377, 426, 457, 604
Kultsymbol 165, 382, 396

Kulturarbeit 459
Kulturkampf 312
Kunst, Kathol. 110, 203, 206f., 217, 517ff., 544ff.
Kurialismus 62, 119, 148, 154, 306ff., 345
Kuß als Kulthandlung 169, 200, 229, 383, 385, 395, 428
Kyrie eleison 379, 464
Kyrioskult 45ff., 53, 55f., 58, 478

Laienapostolat 571
Laienfrömmigkeit 133, 540ff.
Lamentatio 390
Lampe, Ewige 381, 550
Landeskirchentum 342, 597
Laudes 389, 464
Laxismus 252
Leben, Ewiges 569f.
Legende 212ff.
Lehramt, Unfehlbares 17, 63f., 116, 118, 148, 154, 243, 291, 302f., 316, 318, 587, 606f.
Leichenverbrennung 255
lex fidei 117, 238ff., 242, 346f.
libelli pacis 271
Liberalismus 568ff.
Lichtmeß 173, 205
Liebe 68, 74f., 98, 102, 105, 111, 120, 123, 186, 244, 266, 292, 296, 315, 325f., 329ff., 342f., 432ff., 441, 448, 463, 470, 475, 477, 491ff., 501, 508ff., 520, 560ff., 568, 575, 591
Liebesarbeit 459f., 467f., 492, 512f., 574
Lied, Kathol. 186, 209ff.
Litanei 207, 230, 260, 379, 382, 454
Liturgie 49, 109f., 135, 187, 204, 374ff., 462, 484, 523, 526, 531, 541, 570, 575, 577f., 582ff., 587, 604
Liturgische Bewegung 374, 427ff., 462, 542, 609
Lösegewalt 38, 64, 99, 122f.
Logosepiklese 401f., 407
Logoslehre 86f., 89, 111, 389, 601
Lustration s. v. Waschung

Madonnenkult 91, 109, 111, 127, 138f., 148, 150, 153f., 183ff., 190, 207f., 211, 259, 364, 382, 392f., 544, 572, 576f., 607
Magie 80f., 164, 167, 221, 225, 406, 446
Magnificat 379, 393, 455
Mahâyâna 599
Maiandacht 207f., 260
Marianische Schlußantiphon 387, 393, 454
Marienfeste 211, 392ff.
Martyrer 382, 440, 473
Mater dolorosa 522, 525, 543, 545
Matutin 205, 379, 385, 387, 389ff., 453f.
Mauriner 462
Memento 410
mensa 428
Mentalrestriktion 250f.
Messe 150, 118, 255f., 376, 387, 393, 411, 422, 425, 428, 440, 462, 466, 526ff., 532
Meßstipendium 179
militia Christi 151, 311f., 440
Mimetischer Zauber 195, 225
Ministranten 381, 395, 412, 424
Minne, Mystische 484, 488, 490, 512, 530, 532
missa recitata 427
Mission, Katholische 50, 313, 459, 463, 471
Mittelalter 408, 414, 422, 425, 437, 464, 470, 481ff., 530
Modernismus 22, 114, 314, 326, 609ff.
Modernistenenzyklika 318, 326
Mönchsimperativ 440
Mönchtum 92, 96, 116, 148, 254, 262, 436ff., 441, 476
Mönchsideal 468ff., 478, 574, 586
Monophysitismus 364
Monstranz 176, 206, 229, 546f.
Moraltheologie 85, 266f.
Mortificatio 56, 129
Muttergottheit 186
Mysterienliturgie 48f., 54f., 80, 91, 93, 96, 205, 373ff., 398f., 439, 476, 526, 607
Mystik 17, 26, 53, 55f., 66ff., 80, 82, 85, 87ff., 95, 102, 104ff., 109, 111f., 121, 123, 130f., 137, 139, 141, 148, 152, 154f., 164, 272, 332f., 357, 367, 409ff., 412ff., 422, 424, 429, 435ff., 464ff., 475ff., 570, 600f., 607
Mystik, Belgische 484, 530, 535
Mystik, Dominikaner 486ff., 535
Mystik, Englische 491f., 495f.
Mystik, Franziskaner 493f., 496f.
Mystik, Monastische 479
„ Protestantische 498, 541
Mystik, Quietistische 496f., 516
Mystik, Spanische 493f., 496

Mystik, Umbrische 485 f., 488

Nachtwachen 500
Namenspatron 192
Natur 115, 131, 136, 509
Naturwunder 389
Neuplatonismus 92 ff., 104 f., 121, 141, 446 f., 479 ff., 482
Non 454
Nonnenmystik s. o. Frauenmystik
Normalphilosophie, Kirchl. 319
Nuntiaturen 306, 328

Ölbergandacht 543
Ölung, Letzte 177 f., 228, 383, 400
Offenbarung 85 f., 95, 102, 115, 119, 348, 351 ff., 519 ff., 601
Offertorium 384, 428
officium divinum 127, 379, 453 ff.
Opfercharakter der Eucharistie 366, 398, 428, 521, 526 f.
opus dei 452 ff., 460, 470
Orden, Kathol. 128, 461 ff., 491, 495, 515, 585
Orthodoxie 34, 97, 222, 354, 358, 364, 480
Osternacht 206 f., 379, 386, 390
Osterstreit 292
Ostkirche 90 ff., 293, 295, 375 f., 380, 387, 396, 402, 406 ff., 419, 440, 460, 479 f., 604

Paganismus 397, 424, 429, 553, 600 f.
Palmsonntag 206, 384, 390
Palmenweihe 170, 206
Panchristismus 48, 74, 120, 482, 560, 566, 575
Papalismus 108, 118, 140, 151 f., 284 ff., 290, 297, 300 f., 305, 311, 317, 321, 333, 340 ff., 345, 354, 467, 604, 607
Papstideal 334 ff., 345 f.
Papstweissagung 334
Papstwahl 344, 346
Passionsmystik 109, 132, 333, 482, 488, 490, 521, 535, 542, 545
Passionszeit 205, 384 ff., 390
Passionsgeschichte 384, 390, 411
Pastoralbriefe 61 ff.
Paternoster 127, 196, 217, 273, 411 f., 454 ff.
Patristik 462
Persönlichkeitsmystik 69
Persönlichkeitsreligion 105, 350, 531
Pfingsten 207, 382, 391
Philosophische Religion 26, 85 ff., 96, 113 ff., 136, 347 ff., 440, 601
Platonismus 332, 357
Pneuma 46, 52, 56 ff., 71, 401 f., 436, 438
Pontifikalamt 382, 396
Postcommunio 387
potestas temperalis 297, 303, 323, 331
praeambula fidei 348
Präfation 379, 387, 416, 604
Presbyter 281, 344
Presse, Kathol. 312
Priester 179 f., 384, 405, 421, 472
Priesterweihe 62, 120, 180 f., 383, 400
Priesterseminar 262, 264, 348
Prim 454
Primat 39 ff., 118, 284 ff., 294, 341, 329, 467
Prior 454
Privatandacht 196 f., 575
Privatmesse 147, 178, 382, s. o. Stillmesse
Probabilismus 251 f., 266
Prophetismus 26, 111, 237, 360, 431
Protestantismus 397, 410, 446, vgl. Evangelium
Prozession 169, 177, 185, 189, 196, 208, 384, 390, 423, 547,
Psalmodie 453 ff.
Psychotechnik, Myst. 493, 553

Quickborn 428

Rationalismus 85 ff., 91, 100 f., 109, 113 f., 117, 119, 136, 319, 347 ff., 486, 607
Realismus 404
Rechtskirche 276 ff., 408, 585, 589
Reformation 97, 100, 103, 106 f., 139, 145, 325, 331, 342, 369, 429, 470, 515, 563 ff., 578 ff., 587, 590
regula fidei 347
Reich-Gottesidee 19, 21, 23, 70, 97, 99, 109, 146, 151, 311, 559 ff. 567 ff.
Reinheit, Kultische 446 f., 449
Religion, Primitive 20, 51, 80, 88, 117, 122, 163 ff., 219, 221 ff.
Religionsgeschichte 586, 599
Reliquienkult 147, 150 168 f., 171, 190, 554
Reue 257 f., 261, 263
Responsorien 426 f., 453 ff.
Rigorismus s. o. Tutiorismus
Rom 84, 290, 341, 343, 400 ff.

Romanischer Stil 380
Rorate-Amt 204, 381, 388
Rosenkranz 150, 168, 172 f., 196 f., 202, 211, 259, 273, 576

Sabbathaltung 27, 256
Sakrament 17, 47 f., 55, 72, 93 101 f., 109, 117, 120, 122, 221, 253 ff., 264, 366, 375, 379, 383, 392, 398, 431, 565, 588, 604
Sakramentalien 167 ff., 229
Sakramentaler Segen 176 f., 381
Sakramentskult 108, 366, 406, 422, 425, 520 ff., 546 ff.
Sakramentsmystik 73, 110, 124, 132, 236, 406, 414, 485, 488 ff., 519, 526 ff., 545 f., 572, 607
Salbung 193, 229, 231
Salz als Kultmittel 169, 233, 383
scintilla 504
Schöpfungslehre 362 f.
Scholastik 91, 96, 101 f., 113 ff., 122 f., 137, 247, 258, 319, 348 ff., 357, 369, 430, 465, 482 f.
Schriftlesung 387 f., 390 f., 394, 453 ff.
Schutzengel 192
Schutzpatron 190 ff.
Schweigen, Kult. 406, 409, 411 f.
Seelenmessen 178 f., 211 f.
Selbstaufopferung, Myst. 528 f.
Selbstbiographie, Myst. 488 f., 494 f., 504, 539
Sektentum 277, 568 ff., 585 ff.
Seligkeitsverlangen 166, 352, 507, 582
servus servorum 297, 336
Sext 454
Sexualität 249, 469, 472
Sinnlichkeit in der Religion 165, 167, 620
Sittengesetz 238, 243 ff., 253, 563, 568
Skapulier 168, 172
Skrupulosität 254, 261 ff., 469
Soteriologie, s. v. Heilsgeschichte
Sozialismus, Rel. 568 ff.
Speiseweihe 170 f.
Spiritualismus 52, 59, 72 f., 88, 100, 110, 375, 407 f., 496, 536
Stabat mater 393, 525, 545
Staffelgebet 396
Sterbeablaß 244
Sterbesakrament 177, 216 f.
Stigmatisation 132
Stillmesse 382, 397, 412, 423
Stundenbücher 540 f.
Stundengebet 379, 387, 393, 411, 418, 452 ff., 466 f., 472
successio apostolica 62, 82, 84, 282, 286
Sünde 244 f., 263
Sündenstrafen 123, 271
Summepiskopat 289
summum bonum 501, 528
Symbolum 84 f., 148, 239
Symbolismus 361, 366, 375, 385 f., 409, 431, 502, 504 f., 535, 572 f.
Synkretismus 25 f., 65, 76, 79 f., 82 f., 90 f., 94 f., 144

Tabernakel 385, 414, 425, 446
Tabernakelmystik 534 ff.
Tabuvorstellung 55, 446
Taufe 54, 72 f., 120, 222, 230, 383, 389, 399
Te deum 453
Terz 454
Teufelsglaube 170, 235
Theologia, deutsch 490 f.
Theologumena 240
Thesaurus supererogatorius 271, 274 f.
Thomismus 348 ff., 358 f.
Thora 25, 27 f., 64
Toleranz 462, 610 f.
Totenkult 231, 382, 418 f.
Totenmonat 211
Tradition 28, 63, 72, 84 f., 96, 110, 147, 291, 587
Training, Religiös-sittl. 441, 466, 485, 493
Transsubstantiation 117, 124, 223, 226, 366, 400, 402 ff.
Tridentinum 145 ff., 422, 498, 557, 580, 607
Trinität 101, 362 f., 391
Trisagion 383, 416, 438

Ultramontanismus 99, 311 ff., 317
Unendlichkeitsmystik 492 f.
Unfehlbarkeit, s. o. Lehramt, Unfehlbares
unio mystica 57, 69, 87 f., 92 f., 111 f., 132, 413, 476 ff., 508, 513, 530 ff.
Universalepiskopat 118, 303, 310, 607
Universalismus 25, 50 f., 61, 80, 82 f., 85 f., 97, 100, 103, 110, 115, 135 ff., 146, 219, 236, 270, 277, 342, 344, 435, 439, 478, 512, 538, 561, 566, 597 ff.
Unsterblichkeitsglaube 70, 73, 351, 529
Urchristentum 279, 375, 439, 443, 448, 451, 459, 483, 531, 559 ff., 603

Vaticanum 284, 302 ff., 310, 319, 346, 607
Verdienst, s. o. Werkgerechtigkeit
Vergottung 90, 105, 111, 413, 509
Verhüllung, Kult. 229
Vereinswesen, Kath. 312, 348
Vesper 454 f.
vicarius Christi 1, 118, 283, 297, 327, 336, 467
Vigilien, s. o. Matutin
Vinzentinerinnen 467 f.
Volksgesang, Kirchl. 426
Volkskirche 283, 343
Volksreligion, s. Laienfrömmigkeit, Vulgärreligion
Volksseelsorge 464, 487
Vollkommenheitsideal 116, 121, 148, 435 ff., 496, 585
Voluntarismus 358
Vorhölle 222
Votivtafeln 194 f.
Vulgärreligion 65, 88, 91, 93, 96, 100, 108 f., 126 f., 138, 147, 150, 153, 163 ff., 221 ff., 422 f., 429, 437, 476, 496, 572 f., 585, 607

Wahrheit, Doppelte 317 f.
Waldenser 563 f.
Wallfahrten 150, 189, 195 f., 201 f.
Waschung 170, 175, 231, 385
Wasserweihe 170, 229
Weihrauch 173, 229, 231, 381, 386
Weihe 168, 170 f., 174 ff., 211, 229 f., 233, 386
Weihwasser 168 ff.
Weltklerus 471 f.
Weltstaat, Röm. 315 f., 440
Werkgerechtigkeit 25, 100, 118, 137, 147, 212, 263 ff., 564, 575, 607
Wettersegen 169, 177
Wort, Heiliges 399
Wortgottesdienst 380, 409, 430
Wunderglaube 117, 212 ff., 352 f.
Wunderlegende 213

Zahlensymbolik 65
Zeremoniell, Kult. 396 ff.
Zölibat, s. o. Geschlechtsaskese
Zweinaturenlehre 354, 363

Nachträge und Berichtigungen

Zu S. IX des Vorworts, zu S. 221 ff., 237 ff., 277 ff., 347 ff., 400 ff., 593 ff. vgl. Karl Adam, Eine merkwürdige Streitschrift wider den Katholizismus, „Wissen und Glauben", 1920, Heft 8: „Was Heilers religionsgeschichtliches Denken am Katholizismus irremacht, das ist in erster Linie der unpersönliche, überpersönliche Charakter der Kirche, der starre kirchliche Glaubens-, Verdienst- und Amtsbegriff. Hierin erkennt er das Unevangelische, Fremde am Katholizismus. Im Protestantismus findet er alles auf das Persönliche gestellt — nicht das Objektive, sondern das Subjektive, das Pneuma ist alles in allem. Würde H. in der Dogmengeschichte ebenso zu Hause sein wie in der Religionsgeschichte, so hätte ihm nicht entgehen können, daß die Herausbildung des Dinglichen mit der allseitigen Durchsetzung des christlichen Gnadenbegriffs und damit mit der Sicherung der Souveränität der christlichen Persönlichkeit auf das innigste zusammenhängt. Gerade weil die Gnade nach der kirchlichen Lehre etwas durchaus Ungeschuldetes ist, kann ihre Mitteilung nicht an das persönliche Pneuma, sondern nur an Außer- und Überpersönliches, an den objektiven Vollzug der Sakramente geknüpft werden. Die Formel ex opere operato ist eine unmittelbare Folgerung aus der christlichen Grundlehre von der Ungeschuldetheit der Gnade. Indem sie die Gnade als reine Gabe Gottes kenntlich macht, wird der Gnadenempfänger nicht dem menschlichen Gnadenvermittler, sondern Gott allein verhaftet. So treten sich im sakramentalen Vorgang Gott und die Seele allein gegenüber. Alle menschlichen Führerpersönlichkeiten scheiden aus, und die Freiheit der christlichen Persönlichkeit wird gewahrt. Schon der Völkerapostel macht im 1. Korintherbrief (3, 4 ff.) darauf aufmerksam, wie der Anschluß an pneumatische Persönlichkeiten einerseits zur Gruppen- und Herdenbildung verleitet, andererseits von der Ausschließlichkeit der Gnade Christi wegführt. „Denn der eine sagt: ich bin Pauli, ich bin Apollos. Seid ihr da nicht fleischlich? Was ist denn Apollo? Was Paulus? Diener dessen, durch welche ihr seid gläubig geworden ... Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Christus Jesus.' Und dieselbe Vermenschlichung charakterisiert die montanistischen und donatistischen ‚Geistesträger'. Nirgends gedieh die Tyrannis der ‚Führerpersönlichkeiten' und die Gruppenbildung so ins Uferlose wie bei jenen. Um der freien Gnade Christi und der freien christlichen Persönlichkeit willen wehrt sich der große Augustin dagegen, die bischöflichen Sakramentsspender als ‚mediatores' oder auch nur als ‚patres, generatores' zu bezeichnen, denn ‚Christus est, qui baptizat, Christus est, qui ordinat'. Nicht heidnisch-primitive, sondern christliche Grundgedanken beherrschen also die kirchliche Sakramentslehre. Sie schützt die göttliche und menschliche Freiheit gleichermaßen ... Was vom Sakramentsbegriff gilt, gilt auch vom kirchlichen Lehr-, Verdienst- und Kirchenbegriff. Er wahrt die Souveränität, den schlechthin überpersönlichen, zeitlosen Charakter der christlichen Wahrheit, Sittlichkeit und Gemeinschaft. Er ist also weder vom Judentum noch vom Romanismus, sondern von Christus her, vom christlichen Heilsinteresse her inspiriert und ruht auf der Grundüberzeugung, daß Christus die absolute, schlechthinige Offenbarung aller Wahrheit ist. Würde das Dingliche im Sinne H.'s ‚verpersönlicht', so würde dem

von ihm so hoch gepriesenen Frömmigkeitsleben bald ebenso ‚das Herz ausgeschnitten sein' ... Daß die Kirche ihr Dingliches, Überpersönliches nicht in tote Starrheit auflöst, sondern in lebendigste Werte überzuführen weiß, das hat niemand so entzückend dargestellt wie H. selbst. Das Lebensideal einer in Christus entbundenen Persönlichkeit, das er nur im Protestantismus aufgestellt sieht, gilt also auch im Katholizismus. Aber hier ist es nicht bloß graue Theorie, sondern lebendigste Wirklichkeit. Und diese lebendigste Wirklichkeit holt es gerade aus jenem Unpersönlichen, Starren, das H. als ‚unevangelisch' entfernt wissen möchte. Wenn man an den Früchten den Baum erkennt, so mag der Verfasser aus dem von ihm so laut gepriesenen Frömmigkeitsleben den Wert seines Frömmigkeitsideals ermessen."

Zu S. 10 vgl. Luthers wenig bekanntes Wort: „Wie wir uns (gottlob!) nicht schämen, zu loben und rühmen, was wir Gutes bei der päpstlichen Kirche finden" (Erl. 25, 64).

Zu S. 13, Abs. 2, vgl. Möhler, Symbolik[8] 177: „Ein rühmlicher Kampf der Konfessionen wäre es fürwahr, wenn sie sich auf eine erleuchtete Weise bestrebten, sich gegenseitig in der Verherrlichung dessen zu übertreffen, den sie gemeinsam als die Quelle des Heils verehren."

Zu S. 21 vgl. Fr. v. Hügels bedeutsames Urteil über Schweitzer: „This picture of Our Lord is deeply repulsive ... to the large majority of believers. And yet the Eschatological element will have to be apprehended, accepted and practised with renewed vigour and a new range — within a larger, more varied world than ever before, as one out of two movements, in the Life of our life. And so practised, as an enriching heroism and wise enthusiasm apprehensive of the Eternal God, it will reawaken Christianity to its fullest attractivness and vigour" (Eternal Life IX f.).

Zu S. 25 ff. vgl. die höchst bedeutsamen und originellen Gedanken von George Tyrrell, Le christianisme à la croisée des chemins, trad. Arnavon 88 ff.

Zu S. 30 f. vgl. dagegen Tyrrell a. a. O. 102: (Wenn Christus in eine protestantische Gebetsgemeinschaft käme) würde er sagen: „Siehe, hier ist eure Synagoge, zeigt mir nun euren Tempel!" 104: „Der Kult, den man in St. Peter feiert, ist offensichtlich nicht der gleiche wie der des Tempels, aber er ist vom gleichen Typ und geht aus derselben Idee hervor, der Idee Jesu und seiner Apostel."

Zu S. 36 vgl. Tyrrell a. a. O. 103: „Solange Jesus lebte, waren seine Jünger das, was ehedem die Wesleyaner in der Kirche Englands waren, d. h. eine Pietistenschule, deren Ziel es war, die Kirche zu reinigen, aber nicht zu verlassen." 105: „Was Christus zerstört, ist nicht das Äußere, sondern sein Mißbrauch, nicht der Buchstabe, sondern die Unterdrückung des Geistes durch den Buchstaben, nicht das Priestertum, sondern der Sazerdotalismus, nicht das Ritual, sondern der Ritualismus, nicht der Altar, sondern die Ausbeutung des Altars." S. 118: „Im Katholizismus treffen wir inmitten zahlreicher Auswüchse gewiß alle Leitideen Jesu."

Zu S. 38 A. 18 vgl. F. Kattenbusch, Der Spruch über Petrus und die Kirche, Theol. Stud. Krit. 1922, 96 ff., R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921, 84.

Zu S. 50 ff. vgl. J. Gresham Machen, The Origin of St. Paul's Religion, London 1921: K. Holl. Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zur Urgemeinde, Sitz.-Ber. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1921, 920 ff.

Zu S. 69, Abs. 2, vgl. „Das Gebet", 2. bis 4. Aufl., 306 f.

Zu S. 72, Abs. 2, Z. 15, lies: In einer zweiten feinen Allegorie. — Nach der alten patristischen Deutung ist auch der „ungenähte Rock" Christi (Joh. 19, 24) ein Bild für die Einheit der Kirche (vgl. August. in Joh. tr. 119, 4).

Zu S. 97 ff., vgl. Batiffol, Le Catholicisme de St. Augustin, Paris 1920 (dem Verf. nicht zugänglich).

Zu S. 98, A. 18, vgl. Aug. ep. ad cathol. 74: „Multi tales sunt in sacramentorum communione cum ecclesia et tamen non iam sunt in ecclesia."

Zu S. 99, A. 19, vgl. Aug. C. litt. Pet. II 172: „Caritas christiana nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri." De bapt. III 21: „Non autem habet Dei caritatem, qui Ecclesiae non diligit unitatem."

Zu S. 117, Abs. 2, vgl. S. Th. III g. 60 a. 2. „Sacramenta efficiunt, quod figurant", „continent gratiam".

Zu S. 179, Abs. 2: Cod. iur. can. 119, 2343 § 4.

Zu S. 187 vgl. Thom. S. Th. II/II q. 87 a. 2: „quod devotio, quae habetur ad sanctos Dei mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, inquantum scilicet in ministris Dei Deum veneramur." III q. 26 a. 1: „Solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator . . . Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines, prout scil. cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministraliter."

Zu S. 212, A. 47: Jacobus a Voragine, Legenda aurea ed. Grässe 1890.

Zu S. 222. Z. 2 v. u.: Cod. iur. can. 1239.

Zu S. 223, A. 5: Eine rohe Sakramentsauffassung wie eine juridische Spitzfindigkeit spricht aus Cod. iur. can. 748: „Monstra et ostenta semper baptizentur saltem sub conditione; in dubio autem unus aut plures sint homines, unus absolute baptizetur, ceteri sub conditione."

Zu S. 167 vgl. F. v. Hügel, Essays and Addresses 251: „It is not magic, but a sheer fact traceable throughout our many-sided life, that we often grow, mentally and spiritually, almost solely by the stimulation of our senses or almost solely by the activity of other minds. Magic begins only when and where these things physical are taken to effect spiritual results apart altogether from minds transmitting or receiving."

Zu S. 221 ff. vgl. das Urteil einer so besonnenen katholischen Forscherin wie Evelyn Underhill, Mysticism 197 f.: „Die Sakramente streben, so einfach sie auch in ihren Anfängen sein mögen, bei ihrer Entwicklung immer danach, in der phänomenalen Ebene einen magischen Aspekt anzunehmen. Die, welche verständnisvoll . . . . den römischen Ritus der Taufe mit seinen heiligen Formeln und Exorzismen, seiner wohl Hermetischen Verwendung von Salz, Chrisam und Licht beobachtet haben, müssen in ihm eine Zeremonie erblicken, die den Praktiken der weißen Magie weit näher steht als der einfachen Lustration, wie sie Johannes der Täufer vornahm. Der Religionsforscher . . . erkennt leicht die zahlreichen und deutlichen okkulten Elemente in den Liturgien der christlichen Kirche. Hier finden sich . . . heilige Zahlen, rituelle Handlungen, Räucherungen, Reinigungen, Kraftworte, die in der Religion einen ebenso wichtigen Platz einnehmen wie in der Magie. In gewissen weniger bedeutenden Bräuchen und zauberhaften Gebeten scheinen wir auf dem wirklichen Grenzgebiet von Magier und Priester zu stehen.

Dies muß unvermeidlich so sein. Die Kirche hat das Bedürfnis, an den ganzen Menschen zu appellieren, wie er in der Sinneswelt lebt. Sie würde diesen Versuch nicht vollständig durchführen, wenn sie die mächtigen Waffen vernachlässigte, die ihr die okkulte Tradition in die Hand gibt. Sie weiß stillschweigend, daß nur unter diesen ekstatischen Bedingungen, deren Herbeiführung die eigentliche Aufgabe der Magie ist, der normale Mensch imstande ist, seine Türe dem Unendlichen zu öffnen, jene unterbewußten Kräfte, welche die Medien aller unserer geistigen Erfahrungen sind, auftauchen zu lassen und einen Augenblick in die transzendente Welt hinüberzusehen. Die Kirche, welche die einfachsten und gewöhnlichsten Naturgaben nimmt und sie in Himmelsspeise verwandelt, nimmt auch jede Entdeckung, welche das Selbst im Hinblick auf seine Fähigkeiten gemacht hat, und lenkt sie auf ihre eigenen hohen Ziele hin. Indem sie ihr äußeres System auf Sakramente und Symbole, rhythmische Anrufungen und zeremonielle Akte gründet, . . . geht sie Hand in Hand mit jenen Magiern, deren Gold, Weihrauch und Myrrhen die Erstlingsgabe war, die sie erhielt."

Zu S. 229, Anm. 12 Fr.: Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig 1922.

Zu S. 231: Ganz enge mit der antiken Magie berührt sich die theologische Ablaßlehre. Das von der römischen Ablaßkongregation empfohlene „offiziöse" Werk des Jesuiten Beringer (Die Ablässe 1893^{10}, 301 f.) bemerkt: „Die segenbringende Wirkung der Ablässe ruht nicht am Ganzen der geweihten Perlenschnüre, sondern an den einzelnen Perlen oder Körnern; das Zerreissen der dieselben verbindenden Schnur hebt die Kraft des Ablasses nicht auf; man kann unbedenklich die Körner an eine neue Schnur fassen und, im Falle des Abhandenkommens einzelner Körner, diese durch neue ersetzen. Nur wenn die Hälfte des Rosenkranzes auf einmal verlorenginge oder wenn die Medaille mit dem Marienbild zerbrochen oder bis zur Unkenntlichmachung dieses Bildes zerstört würde, verlöre der Ablaß seine Geltung."

Zu S. 238 vgl. die programmatischen Äußerungen des großen Gesetzeschristen Tertullian (aus seiner vormontanistischen Periode): „Jesum Christum praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum (De praescr. 13). „Lex proprie nostra i. e. evangelium" (De monog. 8).

Zu S. 269 vgl. F. v. Hügel, Eternal Life 353. „Der Gedanke, daß alles Gesetzliche wesentlich schlecht ist, ist gewiß nur ein betrüblicher Gnostizismus oder ein ‚pathetischer Exzeß', der daraus verstanden werden muß, daß er durch die gegenteiligen Exzesse veranlaßt ist. Denn die Geistigkeit und Freiheit des Evangeliums hat immer ihre volle Kraft in der Berührung mit Materie und Gesetz und durch ihre Verwandlung zu entfalten und zu zeigen."

Zu S. 275: Kein Katholik ist durch das Dogma gezwungen, Ablässe zu gebrauchen. Es gibt viele fromme Katholiken, denen es nie einfällt einen Ablaß zu „gewinnen". Der Katholik darf nur nicht ihre Nützlichkeit für das christliche Volk bezweifeln. Auch hierin zeigt sich, daß der Katholizismus einer großen Tafel gleicht, auf der die verschiedensten Gerichte bereitstehen. Niemand ist verpflichtet von allem zu essen, was hier angeboten wird; aber niemand darf sich unterstehen zu behaupten, bestimmte Speisen seien Gift und dürften überhaupt nicht gegessen werden. Eine solche Behauptung ist „Häresie".

Zu S. 276 ff. vgl. die besonnenen Ausführungen von F. v. Hügel. Eternal Life 353 ff. sowie seine Auseinandersetzung mit Rudolf Sohm, Essays and Adresses, 228 f.

Zu S. 283, Z. 13 und 288, Abs. 3: Cyprian. ep. 55, 21: „Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus." Ep. 73, 26: „Unusquisque episcoporum quod putat faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem."

Zu S. 283, Abs. 1, Z. 5 v. u.: Cyprian. ep. 14, 4: „Quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere." Vgl. ep. 31, 6; 34, 4.

Zu S. 305: Ulrich Stutz, Der Geist des Codex juris canonici 1918.

Zu S. 321, Abs. 4: Augustin., De agone christ. 13; „Ecclesia catholica . . . magis magisque roborata est non resistendo, sed perferendo." In ps. 131, 3: „Hos autem inimicos ecclesia debellat. Et quomodo debellat? Mansuetudine. Mansuetudine enim ipse rex noster vicit diabolum. Saeviebat ille, iste sufferebat. Victus est qui saeviebat, vicit, qui sufferebat."

Zu S. 335 vgl. die wundervolle Stelle bei Augustinus, Tr. in Jo. 123, 5: „Sit amoris officium pascere dominicam gregem. . . . Qui hoc animo pascunt oves Christi, ut suas esse velint, non Christi, se convincuntur amare, non Christum, vel gloriandi vel dominandi vel acquirendi cupiditate, non obediendi et subveniendi et Deo placendi caritate . . . Nam quid est aliud, Diligis me? pasce oves meas', quam si diceretur: Si me diligis, non te pascere cogita, sed oves meas, sicut meas pasce, non sicut tuas; gloriam meam in eis quaere, non tuam, dominium meum, non tuum, lucra mea, non tua . . . Non ergo nos, sed ipsum amemus et in pascendis ovibus eius ea, quae sunt eius, non ea quae sunt nostra quaeramus."

Zu S. 398: F. Renz, Geschichte des Meßopferbegriffs, 1901/03.

Zu S. 400 vgl. K. Jos. Merk, Der Konsekrationstext in der römischen Messe, Rottenburg 1916 (mit reichen Literaturhinweisen). Der Versuch Merks, die späte Entstehung der Epiklese und die Ursprünglichkeit der römischen Konsekrationsform zu beweisen, wirkt trotz des bewundernswerten Apparats nicht überzeugend.

Zu S. 402, Abs. 4, vgl. auch die epiklesenartige Formel des Offertoriums: „Veni sanctificator omnipotens aeterne Deus et benedic hoc sacrificium tuo sancto nomini praeparatum."

Zu S. 407 vgl. die schönen Worte der Imitatio Christi IV/5: „Sacerdos quidem minister est Dei utens verbo Dei per iussionem et institutionem Dei, Deus autem ibi principalis est auctor, et invisibilis operator, cui subest omne quod voluerit et paret omne quod iusserit."

Zu S. 413: Ein Moment der Anbetung ist auch der Augenblick der Messe, wo die Worte des Nicänischen Glaubensbekenntnisses gesprochen werden: „Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et homo factus est." In der gewöhnlichen Messe beugt bei diesen Worten der Priester die Knie, beim feierlichen Hochamt begeben sich an gewissen Festen während des Gesangs dieser Worte der Celebrans mit seinen Assistenten von den Sedilien zum Altare, um niederzuknieen und das Mysterium der Menschwerdung anzubeten. In gleicher Weise beugt der Priester mit den Altardienern das Knie, wenn er am Schluß der Messe den Prolog des Johannesevangeliums rezitiert und die Worte ausspricht: „Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis."

Zu S. 415: Das Gemeinschaftsmoment ist in den liturgischen Gebeten so stark, daß jeder Sacerdotalismus ausgeschlossen ist. Der Priester steht bei seiner heiligen Handlung stets in der engsten Gemeinschaft mit der gesamten „Familie der Gläubigen". Vgl. die Worte des Priesters nach der Oblation: „Orate fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem" sowie das Gebet vor der Konsekration: „Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae usw." Nach der Konsekration: „...nos servi tui, sed et plebs tua sancta..."

Die Gebetsgemeinschaft beschränkt sich bei der Messe keineswegs auf die versammelte Gemeinde, sondern umfaßt die ganze Kirche Christi, ja die ganze Menschheit. Vgl. die Gebete des Offertoriums: „Suscipe . . . hanc immaculatam hostiam, quam .. offero tibi ... pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus christianis vivis atque defunctis..." „Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris, tuam deprecantes clementiam, ut in conspetu divinae maiestatis tuae pro nostra et totius mundi salute cum odore suavitatis ascendat." „Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis ... ad utilitatem quoque nostram totiusque ecclesiae suae sanctae."

Zu S. 415, Abs. 2, vgl. das wundervolle Wort Augustins über den Zusammenhang von diesseitiger und jenseitiger Kirche: „Quae tota hic accipienda est, non solum ex parte qua peregrinatur in terris ... verum etiam ex illa quae in caelis semper, ex quo condita est, cohaesit Deo ... Haec in sanctis angelis beata persistit et suae parti peregrinanti sicut oportet opitulatur: quia utraque una erit consortio aeternitatis et nunc una est vinculo caritatis" (Enchir. 15).

Zu S. 416: Wie konkret sich die alte Christenheit die Gegenwart der Engel beim heiligen Opfer vorstellte, geht aus dem Gebet hervor, das der Priester in der missa solemnis während der Beräucherung des Altares spricht: „Per intercessionem beati Michaelis archangeli stantis a dextris altaris incensi usw."

Zu S. 416 f. vgl. die schönen Worte des Origenes, De orat. 11, 2, ed. Koetschau II 322: „Die herrlichste aller Tugenden ist nach Gottes Wort die Nächstenliebe. Man kann sich nicht anders denken, als daß die Entschlafenen diese Tugend in noch höherem Grade gegenüber den in diesem Leben Kämpfenden bezeugen ... Das Wort ‚Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder, und wenn ein Glied wird herrlich gehalten, freuen sich alle Glieder mit' gilt nicht nur hier auf dieser Erde von den lieben Brüdern. Auch die Liebe derer, die außerhalb dieses Lebens sind, muß sagen: ‚Ich trage Sorge für alle Gemeinden, wer ist schwach, und ich werde nicht schwach? Wer wird geärgert, und ich brenne nicht?' (2 Kor. 11, 28)."

Zu S. 422, Abs. 2: Der Übergang von der liturgischen zur individualistisch-mystischen Frömmigkeit läßt sich am deutlichsten bei den Helftaer Nonnen feststellen, die noch ganz im liturgischen Leben der Kirche stehen, aber in den liturgischen Rahmen ihre neue mystische Gebetssprache einfügen. Vgl. o. S. 484.

Zu S. 438 Anm.: Sehr anschaulich ist die Dokumentensammlung des ehemaligen Benediktiners Johann Bühler, Klosterleben im deutschen Mittelalter, Leipzig 1921.

Zu S. 464, Abs. 2, vgl. die feine Studie von Herm. Hefele, Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im 13. Jahrhundert, 1910.

Zu S. 472, Anm.: Cod. iur. can. 132: „Clerici in maioribus ordinibus constituti a nuptiis arcentur et servandae castitatis obligatione ita tenentur, ut contra eandem peccantes sacriligii quoque rei sunt."

Zu S. 473, Abs. 1, vgl. F. v. Hügel, Essays and Adresses 286: "Some of you will know what Schopenhauer ... says about celibacy—how he considers it to be the culminating manifestation of the Supernatural and how its rejection by the Protestant Reformers meant nothing less than the dethronement of the Supernatural. Doubtless, this or that phase, this or that disciplinary rule of celibacy is open to severe criticism as excessive or harmful, and anything that really belittles marriage, the divine call at all times for the large majority of the human race, is assuredly to be rejected. But to taboo all celibacy, or even simply not to assign to it, at its best, a definite, very high and wide place, function and honour, within the Christian life and Church, is to fail to seize one of the two movements of this very life and Church—the movement so classically exemplified in the persons of the Percursor, the Founder and the greatest of the Apostles, and again by such world-renewing figures as St. Augustine, St. Benedict and St. Francis. Certainly I know, beyond the possibility of doubt, that I myself could never have been regained by any but a celibate cleric to purity and to God — however much, since I was thus costingly regained, I may appreciate the beneficence of a married clergy, and however clearly I may perceive the dangers and drawbacks of to large an extension of obligatory celibacy."

Zu S. 478, Anm. 4: Arthur Giffert, Mysticism in the Early Church, Journal of Theology XI 1907, 407 ff.

Zu S. 486, Abs. 2: Weertz, Die Gotteslehre des Pseudodionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas, Diss. 1908.

Zu S. 520 ff. vgl. Jos. Zahn, Christus in der deutschen Mystik, Würzburger Universitätsfestrede 1918.

Zu S. 520, Anm. 90 b: W. Schleußner, Die Entwicklung der Herz-Jesu-Verehrung im Mittelalter, Historisch-politische Blätter, 1920, 1 ff.; Richstaetter, Herz-Jesu-Verehrung am Ausgang des Mittelalters, Regensburg 1919.

Zu S. 532, Z. 8: Chrysost., de prodit. Judae homo I 8: *τῇ φρικτῇ ταύτῃ προσελθεῖν τραπεζῇ.*

Zu S. 553, Abs. 2, Z. 6, vgl. F. v. Hügel, Essays 132: „Now it is profoundly impressive to note how intractable the Synoptic Jesus remains to all purely mystical interpretation: Evelyn Underhills recent attempt (s. o. S. 478, Anm. 4) is as able as it is unconvincing. The fact of course is that nothing could be more anti-mystical than is the Proximate Futurism of the authentic Jesus."

Zu S. 570; Tyrrell, Le christianisme à la croisée des chemins 119: „Die späteren Umstellungen der apokalyptischen Vision betreffen nicht ernstlich die Substanz. Die ‚Idee' der Kirche ist die ‚Idee' Jesu."

Zu S. 579, Z. 4, vgl. das den lutherischen Gnadengedanken bündig ausdrückende Kanongebet der Messe: „Intra quorum (sanctorum) nos consortium non aestimator meriti, sed veniae quaesumus, largitor admitte."

Zu S. 586, Abs. 2: Tyrrell, Zwischen Scylla und Charybdis 78: „Selbst die Bibel, die der Überlieferung hier und da als ‚das reine Wort Gottes' gegenübergestellt wird, ist im letzten Grunde nur die Stimme der Kirche vieler Geschlechter — die Stimme Gottes, die in der religiösen Erfahrung und durch die religiöse Erfahrung ... jeden Zeitalters redet, und deren Äußerungen allen Beschränkungen, die für das menschliche Denken gelten, unterworfen sind. Aus diesem unendlich mannigfaltigen Vorrat kann jeder die Nahrung nehmen, deren er bedarf; er muß sich nur zur Duldsamkeit gegenüber den abweichenden Bedürfnissen und Geschmacksrichtungen anderer entschließen."

Zu S. 598 vgl. Söderblom. Evangelisk Katolicitet in „Enig Kristendom", 86 f.: „Die römische Kirche ist die großartigste Organisation, die es je gegeben hat. In dem imponierenden, gleichzeitig starken und geschmeidigen Rahmen der Hierarchie und Regierungskunst wird ein bunter religiöser Inhalt umfaßt. Neben Observanz, begünstigtem Wunderglauben und volkstümlicher Magie lebt in derselben Gemeinschaft die Mystik in mannigfachen Gestalten von einer individualistischen Innerlichkeit, die der Seele die kühnsten Himmelfahrten gestattet unter der Bedingung der äußeren Unterwerfung unter die Kirchenlehre bis zu einer besonderen Form der gemeinsamen Anbetung und gemeinsamen Versenkung, . . . der eucharistischen Mystik . . . Weltlichkeit und Weltabgewandheit wechseln nach einer gleitenden Skala in dieser Kirche. Unter dem Druck der Institution und in dem trüben Wirrwar der Religionsmischung leben hier Seelen in Gott mit reiner und opferwilliger Hingabe. Es gibt christliche Gemeinschaften im Orient mit gleichem, ja mit massiverem Aberglauben. Es gibt andere christliche Gemeinschaften mit derselben sublimen Mystik. . . . Aber es gibt keine, in der beides so vereint ist wie in der römischen Kirche. Die Abstufungen der Religion von der schlichten Primitivität bis zur oratio mentalis und der reinen Schau, von bäuerlicher Unbeholfenheit bis zu vollendeter Diplomatie, von gedankenloser Observanz bis zur Feinhörigkeit für die Stimme des christlichen Gewissens sind nirgends so bunt gemischt, so geschickt angewendet wie in Roms Heilanstalt. Doch streckt sich die Toleranz eher abwärts und duldet den Aberglauben des Volkes, als daß sie sich aufwärts streckt und den wahrheitssuchenden Sinn duldet. Nur eines fehlt, der Respekt vor der persönlichen Wahrheitsforderung der Seele und des Gottesumgangs. Sobald eine prophetische Bewegung ihr Haupt erhebt und im Namen des Evangeliums und der Wahrheit reinigen will, verwandeln, selbst denken und reden vor Gottes Angesicht, dann ist die Toleranz zu Ende. Eine solche Mündigkeit darf niemand sich anmaßen, auch nicht der heilige Vater, der Gipfelpunkt des Systems."

Zu S. 618: Die Eigenart des Katholizismus besteht jedoch nicht nur in der energischen Bejahung der Überwelt, sondern in dem steten lebendigen Umgang mit dieser. Es handelt sich nicht nur um eine gedankliche Überzeugung von der Wirklichkeit der übersinnlichen, göttlichen Welt, sondern um eine stete, innere Verkehrsbeziehung, um einen ununterbrochenen Austausch, um ein Leben mitten in dieser höheren Welt. Darin liegt ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal des Katholizismus von anderen christlichen Konfessionen, in denen die reale Verkehrsgemeinschaft mit der Überwelt, der Gottesumgang zurücktritt hinter dem Glauben an die Überwelt, dem bloßen Gottesgedanken.

Zu S. 637. Weil der Katholizismus ein hohes Ideal ist, das um Verwirklichung kämpft, darum ist er niemals etwas ausschließlich Fertiges. Er ist vielmehr eine Gabe wie eine Aufgabe. Daß er ein unerschöpfliches Schatzhaus ist, das haben die katholischen Geister allezeit stark und dankbar empfunden. Daß er aber auch ein Ideal ist, das täglich und stündlich von neuem verwirklicht werden muß, haben sie nur zu oft vergessen. Ein jeder Katholik, sei er nun Priester oder Laie, Theologe oder schlichter Gläubiger, ist zur Arbeit am katholischen Ideal berufen und trägt mit an der Verantwortung für den Zustand der gesamten Kirche. Wären sich alle Glieder der Kirche — der ecclesia docens wie der ecclesia discens — dieser Verantwortung bewußt, wüßten sie, daß es nicht nur zu nehmen, zu bewahren und zu gehorchen gilt, sondern ebenso zu schaffen und zu kämpfen, so würde die Kirche ein ganz anderes Aussehen haben. Die „ecclesia sine macula et ruga" fährt nicht vom Himmel herab wie das apokalyptische Jerusalem, sondern kann nur Wirklichkeit werden durch

die ernste und unermüdliche Arbeit aller. — Zu S. 639. Der Satz des hl. Augustinus (De bapt c. Don. 4, 13) „Ipsa divisio ... violatae caritatis certissimum iudicium est" gilt ebensosehr von der Kirche wie von den Häretikern.

Zu S. 641. Edvard Lehmann, Teologien och Kyrkans enhet 27: „Wie der Katholizismus groß geworden ist durch die Kombination, so der Protestantismus durch die Simplifikation."

Zu S. 644 vgl. den feinen Vergleich, mit dem Edvard Lehmann das Gegeneinanderarbeiten und das schließliche Zusammenkommen der beiden großen Konfessionstypen veranschaulicht. „Als die Ingenieure den Gotthardstunnel bauten, arbeiteten sie gleichzeitig von beiden Seiten des Berges aus, bis sie sich in der Mitte des Berges begegneten; und sie erzählten hernach, mit welcher Spannung sie auf die gegenseitigen Hammerschläge lauschten, als sie sich von beiden Seiten näherten. Was diese bewußt und berechnend taten, das vollzieht sich unbewußt und unwillkürlich im Christentum in jedem wahrhaftigen Bemühen, dem Herrn den Weg zu bereiten. Scheinbar arbeiten sie gegeneinander, in Wirklichkeit aber aufeinander zu, um sich schließlich zu treffen." (Teologien och kyrkans enhet, Enig Kristendom in der Olaus-Petri-Sammlung „Kyrkans Enhet", Stockholm 1919, 62 f.). Man darf wohl diesem wundervollen Vergleich hinzufügen, daß heute die reifen Christen, welche auf beiden Seiten arbeiten, die Hammerschläge von der anderen Seite deutlich vernehmen.

Zu S. 647. Z. 9 ff. Vgl. die fast übereinstimmenden Urteile von Friedrich von Hügel und Adolf Harnack über die protestantischen Kirchen. „Certainly to this hour Protestantism as such has produced, within and for religion specifically, nothing that can seriously compare, in massive, balanced completeness with the work of the short-lived golden Middle Age of Aquinas and Dante." „Still less whether Protestantism itself constitutes a truly deeper religion or has succeeded in capturing for itself the richness and resourcefullness of the old faith" (Essays 88, 246), „Erscheinen die evangelischen Kirchen nicht als halbschlächtige und nachgerade überflüssige Gebilde, die das nicht leisten, was die katholische Kirche leistet, und das höhere Streben wirklich nicht fördern? Daß sie jenes nicht leisten oder nicht mehr leisten, wenn sie es je geleistet haben, ist gewiß" (Dogmengeschichte III⁴, 903).

Zu S. 648. F. v. Hügel, Eternal Life 347, vergleicht die Konflikte der historischen Kritik mit der Kirchenbehörde mit denen der Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts: „It may well be that our difficulties do not appear more difficult to us now than their difficulties appeared to the astronomers and theologians of 1616 and 1633, and that some of these historical troubles of ours may last less long than the two centuries required for the full tolerance of Heliocentrism."

Zu S. 656. Anm. 84. Hügel, Essays 246: "And to the depth and delicacy, wisdom and passion of religion itself, there assuredly still or again exist not a few religiously ripe Protestants who instinctively perceive how large is the store of these dearest of treasures, of a quite specific, unique quality, which remain, still uncaptured, in the hands of the Roman Catholic Church".

S. 260, Z. 16, lies: Gal. 2, 6, 9. — S. 302, Abs. 5, Z. 4, lies: ließen sich noch nicht herbei. — S. 325, Anm. 42, Z. 2 v. u., lies: praecipitantes. — S. 427 ergänze nach Sanctus: Agnus Dei. — S. 496, Z. 10 v. u., lies: rafraichissement. — S. 637, Anm. 53, Z. 1, lies: Donat. III 16. — S. 637, Anm. 53, Z. 2, lies: in ea nemo morietur.

518585

Heiler, Friedrich
Der Katholizismus.

RT
H

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED